تأصيل وتعريف

جذور التراث:

- إحدى إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة.
- فضاء معرفي يهتم بالتراث في كل مجالاته وآفاقه.
- تصدر بشكل دوري «كل أربعة أشهر» إن شاء الله.

جذور التراث:

- تسهم في استنطاق تراثنا الخالد، والانفتاح على المناهج والنظريات الحديثة.
- تنفتح على جميع الحقول المعرفية والفكرية والعلمية والأدبية والتاريخية واللغوية في ثقافتنا وحضارتنا العربية والإسلامية.
- تعرف بالكتب والرسائل العلمية المختصة بالتراث «عروض ومراجعات».
- تقف على رموز الثقافة المعنيين بالتراث من المعاصرين وقفات تحية واعتبار.

جذور التراث:

- ترجو من كتّابها أن تكون الدراسات والأبحاث متعلقة بالتراث ومكتوبة باللغة العربية. ومرقومة على الحاسب الآلي «على شكل أقراص مضغوطة CD» أو ترسل من خلال موقع النادي الإلكتروني: Judhur@adabijeddah com.
- يحق لهيئة التحرير اختصار الموضوعات المطولة، وتعديل ما يمكن تعديله في نص الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة.
- أن لا تكون الدراسات والأبحاث منشورة من قبل أو مقدمة للنشر في جهة أخرى.

هيئة التحرير

تقـديـم

قابلتُ وزملائي في تحرير هذه الدّوريّة قرار إشرافنا عليها من قِبل مجلس إدارة النّادي بشعور يمتزج فيه السُّرور بالقلق، فالزّملاء الذين حملوا الرّاية قبلنا واجهوا صعوبات مرحلة البدايات، حتّى نهضت هذه الدّوريّة ورصيفاتها على أرض راسخة، وهم بذلك يستحقّون الإشادة والتّقدير.

وتواجه الدّوريّة في مرحلتها الجديدة حقبة التّغيّرات، فلقد أضحى من المُسلّمات عند أرباب الثّقافة والفكر الأخذ بمنهج الأطياف المختلفة، والمشارب المتباينة. ولقد عانت الثّقافة العربيّة في مراحلها المتأخّرة من التّوجّهات الآحادية، بينما يعود الفضل في انتشار الثّقافة العربيّة والإسلاميّة في عُصورها الزّاهرة لأخذها بالتّعدّديّة الفكريّة، بل إنّ ثقافتنا في العصرين الأموي والعبّاسي والحقبة الأندلسيّة هضمت كثيرًا من الثّقافات الأخرى، كما أنّها في المقابل أثّرت في لغات وثقافات الأُمم الأخرى، وإذا ما ذكرنا تعدّديّة الفكر التي اصطبغت بها ثقافتنا في عصورها الزّاهرة، فإنّه بجانب هذه السّمة الحضاريّة – التي تعود في جذورها إلى روح الدِّين الخاتم الذي جمع بين متطلّبات العقل والرُّوح – فإنّ سمة أخرى سادت في تاريخنا المضيء، ألا وهي سمة وميزة التّسامح، التي أضحينا نُنادي بها بعد حقبة طويلة متعثّرة فصلت بيننا وبين جذور حضارتنا وتجلّياتها اللُّغويّة والثّقافيّة والفكريّة.

ولأنّ (جذور) تُعنى بقراءة التُّراث العربي والإسلامي في أصوله وتجذُّراته، ومحاولة ربطه بحاضرنا، حتّى يكون قوّة دافعة وإيجابيّة للأمّة في مسيرتها الرّاهنة، فإنّنا وبعون الله وتوفيقه، ثمّ بدعم أقلام الكُتّاب والباحثين من داخل بلادنا مهد الإسلام والعروبة، ومن جميع حواضر العَالَمين العربي والإسلامي، سوف تكون الدّوريّة متوائمة مع طروحات الجهة الرّاعية للثّقافة والفكر، ونعني بذلك وزارة الثّقافة والإعلام، الدّاعية إلى الالتزام بالفكر الإسلامي

والعربي في وسطيّته واعتداله وتسامحه، مع الانفتاح الواعي على جميع معطيات الفكر الإنساني والعالمي، وذلك لأنّ الانغلاق لا يُولِّد إلا تأزُّمًا فكريًا مقيتًا، كما أنّ اللُّهاث خلف كلّ تقليعة وشعار من دون تمحيص ورَوِيّة هو قرين ذلك الانغلاق المرفوض، ولا يمكن اعتباره عاملاً إيجابيًا يمكن الإفادة منه والسَّير على هداه.

سوف يجد قارئ (جذور)، في هذا العدد الذي بين يديه، أنّه يشتمل على موضوعات تتراوح محتوياتها بين فنون اللُّغة والتّاريخ والسِّيرة والأدب والنَّقد، ولم ننسَ تُراثنا العلمي، الذي يفترض أن نُوليه من اهتمامنا الشّيء الكثير، فلقد أبدع علماؤنا في علوم الطِّبِّ والفلك والجبر والجغرافيا وعلوم الأرض، كإبداعهم في علوم اللُّغة والأدب والتّاريخ، وإنّ واجب مؤسَّساتنا التّعليميّة والثّقافيّة أن تُعيد الثِّقة في نفوس وعقول الأجيال الصّاعدة من خلال إشعارها بهذا التُّراث الإسلامي العلمي، وقيمته العلميّة في الرّبط بين الحضارات السّابقة والحضارة المعاصرة، التي ما كان لها أن تصل إلى ما وصلت إليه لولا جهود علماء المسلمين في العصر الوسيط وما بعده، ويكفي أن نشير هنا إلى اسم عَالِمين عربيّين هما ابن رشد وابن خلدون، لنرى كيف أنّ جامعات الغرب ومعاهده تَحْتفي بكلّ ما أبدعه هذان العالمان في علوم الفلسفة والاجتماع وسواهم ممّن صاغت تعاليم الإسلام عقولهم على نَحْوٍ يُوحي بعظيم مشاركة علماء المسلمين في التُّراث الإنساني والعالمي.

الشُّكر مُقدَّم وموصول لهيئة التَّحرير السّابقة على جهدها المُقدّر، وكذلك للإخوة الكُتّاب، وخصوصًا أولئك الأشقاء الذين يتواصلون مع هذه الدَّوريّة بعطاءاتهم العلميّة، ولإدارة النّادي مُمثّلة في شخص رئيسه الزّميل الأستاذ الدكتور عبدالمحسن القحطاني، المُشرف العام على هذه الدَّوريّة، فهو قد عوَّد زملاءه وطلاّبه على قِيَم الحُبِّ والحوار والتَّواصل والمشاركة في الرّأي، وذلك ما يُعطي القائمين على أمر تحرير هذه المجلّة دفعة قويّة ليواصلوا مسيرة (جذور) في ثوبها الجديد والمبارك بإذن الله، وصلّى الله على النّبي الأُمّي سيِّدنا مُحمّد وعلى آله وصحبه وسلَّم..

رئيس التّحرير
د. عاصم حمدان

«الأسد والغواص»: تجاور الأنماط أم تجاور الأجناس؟

صــابر الحباشــة

1 - الظـاهر والباطــن:

إنّ دراسة الأدب القديم تطرح من إشكاليات المنهج ما تزدحم به الكتب والأطروحات من المسائل الخلافية وأمّهات القضايا، والتي يمكن إرجاعها إلى ثنائيات عديدة ذات طابع فكريّ أو فلسفي أو بلاغي أو أدبي أو اجتماعي أو سياسي أو أيديولوجي، وقد تلتقي في صلب تلك الثنائيات أبعاد كثيرة من النواحي المذكورة و غيرها. من ذلك ثنائية اللفظ والمعنى وثنائية الجوهر والأعرَاض وثنائية الحقيقة والمجاز وثنائية الشفوي والمكتوب وثنائية الرسمي والهامشي... ولعلّ الثنائية الشهيرة: ثنائية الظاهر والباطن أو المظهر والمَخبر، هي من الذيوع بحيث أصبح من نافلة القول إنها تخترق السنّة الأدبية العربية فتشكّل في النصّ مجال ما يُقال و حيّز ما لا يُقال. أو فلْنقلْ إنّها ترسم بدقّة منعرجات النصّ الأدبيّ، فتسم بعض جهاته بكونها «مناطق نشطة» وتطوي سائر الجهات في مواضع الحجب و الإضمار.

ولعلّ المدخل الحضاري، يُيسّر قراءة النصّ الأدبيّ في ضوء سياقه التاريخي الاجتماعي، فيمكن تأويل انتشار ثنائية الظاهر والباطن وفق الأنساق المحايثة للنصّ على اعتبار أنّه منتج ثقافي أظهره إلى الوجود فاعل/ فواعل اجتماعي(ـة)، واستهدف من ذلك إنجاز واقعة رمزية يمكن معالجتها تحليلاً وتأويلا وفق دراسة الخضمّ التاريخي والسياق الحضاري اللذيْن حفّا بولادة النصّ، غير أنّ هذا المدخل لن يقرّب النصّ منّا بقدر ما سيبعده عنّا، فهو في الوقت الذي يسعى فيه إلى كشف «خبايا» النصّ، فإنّه إنّما يحمله على مطابقة الأوضاع السياسية و التوازنات الاجتماعية التي حايثها ووُجد معها في إطار واحد.

لا يعني ذلك أنّ النصّ الأدبيّ لا يحتاج في تحليله إلى ما هو خارج عنه (على نحو ما يراه المنهج البنيوي)، ولكن المقصد من هذا أنّ النصّ إذ يُرى فيه الجانب الوثائقيّ، فحسب، إنّما يُلغي أو يُضعف جوهره الفنّي، وربّما الأخلاقيّ، على اعتبار أنّ مفهوم الأدب القروسطيّ لم يكفّ عن تمثُّل البعد الأخلاقيّ عنصراً تكوينياً لاينفكّ عنه.

فإذا اختزلنا ثنائية الظاهر والباطن في كونها مبدأ تستعمله بعض المذاهب والنِّحَل تحصيناً للذات وحماية للاتباع يُدعى تقيّةً، ولعلّ فيه مصالحة مع الواقع غير الموافق لتعاليم المذهب، نظراً إلى انخرام التوازن بين الطرف منتج النصّ (الضعيف) والطرف موضوع النصّ (القويّ)، فإنّنا نصل إلى القول بكون النصّ يصبح في هذه الحالة مجرّد بيان انفعاليّ يحتجّ على سلبيته بشكل رمزيّ، سواء بالتوسّل بالحكايات المَثَلية أو القصص الرمزية أو الخرافات وما الأدب العجائبيّ وقصص الخوارق وسيَر الأبطال والأدب الملحميّ إلاّ نماذج معبّرة عن هذه الظاهرة، ظاهرة عبور أشكال التعبير الرمزيّ الأعصار والأمصار خلال الظروف غير المواتية، بشكل يعوّض فيه التخييلُ الفنّيُّ العنفَ الثوريَّ.

غير أنّنا نزعم أنّ ثنائية الظاهر و الباطن أعمق من أن تكون صيغة فكرية رمزية لسلوك التقيّة اجتماعياً ومذهبياً. بل إنّها سمة مميّزة لجلّ المعارف النقلية (أو قُل الإنسانية) انطبع بها أغلب التراث القروسطيّ.

تجد هذه الثنائية مرتكزاتها الأساسية في نصوص الدين الإسلامي. فمن أسماء الله الحسنى الظاهر و الباطن، وقد فصّل القرآن الكريم القول في شأن المنافقين الذين يُظهرون عكس ما يبطنون. وقد جاء في سورة الحديد تصويرٌ للمنافقين يناسب ما يمتاز به سلوكهم من ازدواجية، إذ يقول تعالى: ﴿ **يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ** ﴾ [سورة الحديد، الآية 13].

فضلاً عن غزارة حضور هذه الثنائية في أدبيات كثير من المذاهب، بل إنّ منها ما دُعيَ ظاهرياً ومنها ما سُمّيَ باطنياً، من جهة كيفية نظره إلى القرآن وتأويله، فالظاهريّ مَن يكتفي بالمدلول الحرفيّ للآي، بل قد يُنكر حصول المجاز إذ يرى أنّ المجاز قسيم الحقيقة، و لمّا كان لا يُتصوّر في القرآن غير الحقّ، فقد ألغى الظاهريةُ القول بورود المجاز في القرآن. أمّا الباطنية، فقد تعدّدت تأويلاتها البعيدة عن الظاهر وامتدّ تصريفها معاني الآي على تخريجات لا يُعدّ تجنّياً وسْمُ بعضها بالغرابة أو الإيغال.

ولم تكن المتون الأدبية بمعزل عن التأثّر بثنائية الظاهر والباطن، بل لعلّها – فيما نظنّ – آلية من آليات إنتاج القيَم الرمزية ذات الشكل السرديّ.

ولعلّ دراسة مثال من أمثلة النصوص السردية القديمة يمكن أن يُتّخذ دليلاً على انتشار ثنائية الظاهر والباطن في الأدب القديم.

من ذلك أنّ الناظر في كتاب **الأسد والغوّاص**[1] وهو كما أشار المحقق في

عنوان فرعي على الغلاف «**حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجريّ**» اعتنى الدكتور رضوان السيّد بإعداده - يقف على مواضع كثيرة حضرت فيها ثنائية الظاهر والباطن.. فما هي دلالاتها؟ وما الذي يمكن استنتاجه من تواترها الغزير في المتن؟

إذا وضعنا في الاعتبار إشارة المحقّق في تقديمه إلى كون الأثر مجهول المؤلّف غير أنّ «مشابه أسلوبية كثيرة»[2] موجودة بينه وبين **كليلة ودمنة** لابن المقفّع، تبيّن لنا عسر تأويل غزارة حضور ثنائية الظاهر والباطن، دون الانتباه إلى التعالقات النصّيّة التي ينهض عليها «**الأسد والغوّاص**» وإلى خصوصيات الإنشاء السرديّ وفنّيّاته. خصوصاً إذا علمنا أنّ فرضية المحاكاة أو المعارضة غير مستبعدة، رغم استدراك الدكتور رضوان السيّد قائلاً: «لكن الفروق الظاهرة بين الحكايتين الرمزيتين تنسحب أيضا عن [كذا] الأسلوب، الذي يتميّز بروح إسلاميّ أشدّ وضوحاً منه عند ابن المقفّع لأنّ أصل ابن المقفّع غير عربيّ، ولا كذلك حكاية الأسد والغواص[3]. غير أنّ هذا التعليل غير دقيق - فيما نقدّر - فما المقصود بـ «أصل ابن المقفّع»؟ هل هو أصل الحكاية التي نقلها أم أصله هو مؤلّفاً ينتمي إلى العِرْق الفارسيّ؟

فإذا كان المقصود هو الوجه الأوّل، فإننا نحتاج إلى إعادة النظر في معنى الأصالة: هل هو أن تكون عناصر الحكاية محلّية غير متأثّرة بغيرها من المؤثّرات «الأجنبية» أم أنّ تقنيات الكتابة (من ذلك مزج الشعر بالنثر وذكر بعض الأحداث الواقعية) التي وردت في **الأسد والغوّاص**، ولم يكن لها حظّ في **كليلة ودمنة** هي التي تؤسّس أصالة الأثر الأوّل ذِكْراً وأجنبيّة الأثر الأسبق إنشاءً.

أمّا إذا كان التأويل الثاني هو المقصود، فلا شكّ في أنّ فارسية بشّار وسيبويه وأبي العتاهية (ذكراً لا حصراً) لم تحلْ دون أصالة إبداعاتهم وآثارهم، ممّا يجعل الحجّة غير مقبولة في تعليل الفوارق بين الأثرين.

لعلّ ما زعمناه من كون جدلية الظاهر والباطن لافتة في هذا الأثر، لا تنسحب فقط على ورودها لفظياً أو على النزعة المثنوية المسيطرة على شخوصه الرئيسية والثانوية في ضرب من المقابلات المثالية بين العدل والجور، بين الوفاء والغدر، بين السائس والمَسُوس،... بل إنّها تطول - من وجهة نظر فنّية - علاقة المؤلِّف بالمؤَلَّف: لعلّها صيغة بدائية لنظريّة موت المؤلّف البارطية لا لخلق حرّية التأويل، بل لضمان نَفاق النصّ، غير أنّ هذه الغاية لا تتحقق جليّاً إلاّ بما سرى في النصّ من بُعد تعليميّ.

2 - البعد التعليمي:

وقد أثار انتباهنا ورود محاورة "فلسفية" تنظر في علاقة الأسماء بالمسمّيات و لعلّها في باب استعراض المعارف ذات المنحى التعليمي أدخلُ:

«قال [الأسد]: فلِمَ سُمِّيتَ غوّاصاً؟

قال: لغوصي على المعاني الدقيقة واستخراجي أسرار العلوم الخفيّة ومَن أكثرَ من شيء عُرِف به. قال له الأسد: فالأسماء كلّها تجري هذا المجرى؟

قال: لا! أيّها الملِك! إنّ الأسماء و إن كانت تُراد للتعريف و التمييز، فإنّها تُقال على وجهين، اسم يدلّ على معنى في المسمّى، والآخر اسم لا يدلّ على معنى فيه. فلمّا الذي يدلّ على معنى فإنّه ينقسم قسمين، أحدهما ما يُقال على الحقيقة وهو الاسم المشتقّ من صيغة في المسمّى كاسمي أيها الملِك، فإنّه مشتقّ من صفة فيّ، وإمّا أن يكون عن طريق القلْب كما يُسمّى الأعمى بصيراً واللديغ سليماء، وأمّا التي لا تدلّ على معنى فهي التي تُراد للتعريف والتمييز فقط وهي الأسماء غير المشتقّة»(4).

إنّه حوار أشبه ما يكون بالحوار الأفلاطوني في «**الجمهورية**» يكون

الغرض منه السماح للفيلسوف/ الحكيم بالإدلاء بدلوه في قضيّة من القضايا. وكأنّ السؤال القادح للتوضيح الذي جاء به الحكيم إنّما هو مطيّة أسلوبية لاستعراض المعلومات والمعارف المنظّمة التي يريد المؤلّف ان يزوّد بها القارئ. فالحوار مجرّد قالب شكليّ لاستيعاب تلك المعارف التقريرية – المدرسية في جوهرها. وقد اشتمل هذا المقطع على معارف نحوية وصرفية وبلاغية ومنطقية، تبين عن نضج هذه العلوم في عصر التأليف، إذ تمكّن المؤلّف على لسان الغوّاص من النطق بالكلّيّات في تقسيم واضح وجهاز اصطلاحيّ دقيق.

ولا فائدة في التعليق على إعجاب الأسد بكلام الغوّاص إعجابا جعله يطلب منه أن يصير من حاشيته: «**فقال له الأسد: أكثِر الكوْنَ بحضرتي، واختلِطْ بجُملتي لتزول عنك الحشمة**»[5]. فضلا عن تعليق الراوي إثر ذلك مباشرة بقوله: «**وأمر خاصّتَه ان يخلطوه بأنفسهم ويجذبوه إلى جملتهم. وأقبل الأسد يبسطه وهو يأنس قليلاً قليلاً**»[6].

فالسارد يرسم لنا صورة مثالية/ نموذجية لعلاقة صاحب السلطة بصاحب الفكر، فجعل الأوّل يتودّد إلى الثاني ويقرّبه منه ووصف الأوّل بالحشمة والوحشة. فهو لا يطرق أبواب صاحب السلطان متزلّفاً متملّقاً. الصورة المعيارية «للمثقّف» هي أن يكون عزيز الجانب ولعلّ المؤلّف المجهول لم يصف لنا واقعاً، بل صورة مثاليةً رمزيةً دعا إلى تحقيقها ولعلّ نماذجها الواقعية قليلٌ عديدُها. وغنيٌّ عن القول ما جرى في الواقع من تحالف سلطة السيف وسلطة القلم أو من معاداة بين الطرفين، خلّدت كلاًّ منهما كتب أدب المجالس على الخصوص.

ولعلّ اسم الغواص وهو علَم منقول عن صيغة مبالغة تدلّ على إكثار من حدث الغوص، يحمل في حدّ ذاته ثنائية الظاهر و الباطن، فهو يدلّ على «**استخراج أسرار العلوم الخفيّة**»[7] كما جاء في النصّ، وهل يكون الاستخراج إلاّ بحركة من الخارج إلى الداخل تعقبها حركة من الداخل إلى الخارج. فضلاً

عن تعلّق عمل الاستخراج بأسرار العلوم الخفيّة. والملاحظ في هذا السياق، تنافر توصيف الغوّاص لنفسه مع العمل الذي أنجزه. فقد أوهم تعليله لاسمه بخوضه في علوم خاصّية لا يدركها إلاّ من فارق الجماعة أو القوم الذين وصفهم الغوّاص بكونهم قوماً «**يعدّون طلب العلم سقطة وحبّ الحكمة عيباً**»[8] ولكنّ ما مارسه كان تفريقاً منطقياً ينطوي على إفادة من معارف اليونان، فضلاً عمّا أُشرب كلامُه من استثمار لبعض خصائص اللسان العربيّ عبر عرض بعض الأمثلة شواهدَ على التفريع الذي أقامه الغوّاص للأسماء.

ولعلّ اقتران الإفادة من المنطوق بالإفادة من تقسيم النحاة، يؤشّر على اكتمال نضج العِلْميْن في صيغتهما الوسيطة، ممّا أهّل المؤلّف لتوظيف المعارف المنطقية والنحوية في سياق أدبيّ، وهو من هذه الجهة يذكّرنا بلويس كارول وكتابه «**أليس في بلاد العجائب**» إذ عمد إلى وضع معضلات منطقية في سياقات توحي بالسذاجة بيد أنّها سذاجة عميقة لا تكتفي بالمفاكهة والتلطيف بقدر ما تدعو إلى التأمّل وإعمال الرأي.

إنّ ما أشرنا إليه آنفا من منحى تعليميّ، يكاد لا يفارق التأليف الأدبيّ القديم، غير الكتّاب يتفاوتون في حسن التوظيف وطريقة الإدراج، بل إنّ الأسلوب الواحد، نحو الاستطراد يكون حِلْيةً في موضع ويصبح عبئا في موضع آخر. فكأنّ ذلك المنحى يندرج ضمن سنّة الكتابة في تلك العصور، أو لعلّه تكرّس شيئا فشيئاً حتّى اكتسب سمة العُرف الأدبيّ لا يسع الكاتبَ تجاهلُه أو إنكارُه. فإذا نظرنا إلى زاوية الخصائص الفنّية التي قام عليها «**الأسد والغوّاص**» وجدنا أنّ بنية التضمين متغلغلة في الأثر ومتمكّنة منه تمكّنا.

3 - بنيــة التضمــين:

تتسلسل الأخبار والقصص المضمّنة تسلسلاً قائماً على التناوب بين الأخبار المنقولة عن شخصيات واقعية وأخرى اختفت معالمها، وإن اشتركت في

دورانها على نوى واحدة. وما المراوحة بين التاريخ والحكايات الحِكْميّة، إلاّ وسيلة أسلوبية لتجاوز رتابة النمط الواحد الذي يمكن وسمُ «**كليلة ودمنة**» به مثلاً. وتتقاطع في «**الأسد والغوّاص**» ملامح الأدب الرسمي (الآداب والسير وتاريخ الملوك) والأدب الهامشي (قصص العشق واللصوص والعيّارين) ممّا جعل الأثر ملتقى لمشارب غير متجانسة، وإن ماثل سنّة التأليف في القرن الخامس للهجرة (إن صحّت نسبته إلى تلك الفترة – لا نقول ذلك إلاّ احتياطاً).

ولعلّ هذا التجميع الفسيفسائي ينطق عن ذوق ثقافيّ تشكّل، وقد انتهى إلى الخروج عن حذلقة المقامات ووعورة النصوص الفلسفية وسفساف الأدب الشعبي، إلى صيغة معدّلة للأنماط المذكورة في ضرب من التمازج لا يُضحّي بالحكمة في سبيل السرد ولا يُعنى بالرشاقة الأسلوبية إلى حدّ التشبّع، بل كلّ شيء بمقدار، دون أن يخفى ما يمكن أن يبدُر إلى ذهن القارئ من إيقاع مقارنات – تطرح نفسها – مع «**كليلة ودمنة**».

غير أنّ تضمين القصص التاريخية والشواهد الشعرية، لمّا يؤصّل عربيّة «**الأسد والغوّاص**» قياساً بخلوّ كتاب عبدالله بن المقفّع من الشعر ومن الأخبار الواقعية.

ومن يبحث في مواقف مؤلّف «**الأسد والغوّاص**» السياسية يجد في غضون الكتاب مؤشّرات دالّة على ضرب من «التزلّف» إلى الحكم العبّاسي، يمكن أن نستشفّه في الخبر التالي، مثلاً: «**وقيل لبعض بني مروان بعد زوال ملكهم: ما الذي أزال ملككم؟ فقال: شغلتنا لذّاتنا عن التفرّغ لمهمّاتنا، ووثقنا بكُفاتنا فآثروا مرافقهم علينا، وظلم عمّالنا رعيّتنا ففسدت نيّاتهم لنا وتمنّوا الراحة منّا، وحُمل على أهل خراجنا فقلّ دخلنا (فتلخّر) عطاء جندنا فزالت الطاعة منهم لنا، وقصدنا عدوّنا فقلّ ناصرُنا. وكان أعظم مازال به مُلكنا استتار الأخبار عنّا**»(9).

يبدو الحوار المنقول بين سائل مجهول ومسؤول معلوم/ مجهول مثالاً على طبيعة نظام الحوار في الأثر، إذ هو قادح للسرد باعث على توليده. ولكن كيف تراكب السرد والحوار؟ وكيف تآلف النمطان؟

4 - انسلال السرد من المحاورة:

ليس «**الأسد والغوّاص**» بدعاً من المؤلّفات التي تنشدّ إلى أدب الذاكرة، إذ يقوم على المحاورة بين الشخصيتين الرئيسيتين في القصّة الإطارية. غير أنّ انشداد الكتابة إلى أدب الذاكرة لم يَحُلْ دون غلبة تيّار السرد، فهو القادر وحده على كتابة الحكاية والانتقال بالحوار من عالم المشافهة إلى عالم الكتابة[10]. بل لعلّه - في ظلّ انحجاب اسم المؤلّف - يسعنا أن نركن إلى ضرب من الأحكام يسم المُصَنَّفَ موضوعَ الدراسة باختراقه الحدود الأجناسية أو على الأقلّ بعدم انخراطه الواضح في جنس متميّز من أجناس الأدب القديم، رغم "المشابه الأسلوبية" المشار إليها آنفا في علاقة «**الأسد والغوّاص**» بـ «**كليلة ودمنة**». بل لعلّ «الحكاية المثليّة، بمقوّماتها الأجناسية المخصوصة تنطوي على قدرة على الانتشار وقابلية لتجاوز الحدود الفاصلة بين اللغات والثقافات»[11]. ولعلّ الحُكم الذي أطلقه فرج بن رمضان على «**فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء**» لأحمد بن عربشاه الحنفيّ (ت. 854هـ) ينطبق عموما على «**الأسد والغوّاص**»، يقول: «مهما يكن من أمره في حدّ ذاته وفي ملابسات وضعه أو تأليفه أو مجرّد ظهوره كيفما كان، فإنّه بلا شكّ يمثّل علامة بارزة هامّة في مدوّنة الحكاية المثلية العربية وأنه [...] في أبرز صيغ و محطّات تَبْيِئَة [كذا] هذا الجنس الوافد في نظام الأدب العربيّ»[12].

ويرى الباحث نفسه أنّ «الكتاب صادر عن حسّ تواصل وانسجام لا مع ما سبقه من نصوص الحكاية المثلية فحسب، بل خاصّة مع ما سبقها في الأدب

العربيّ من أجناس مشابهة لها أو قابلة للاندماج فيها من جهة وما نشأ بعدها بالتأكيد من أجناس القصص العربي من جهة أخرى، أعني المقامة تحديداً»[13].

وكما أشرنا إلى انسلال السرد من المحاورة، وهو ما يمكن أن نسمّيه تقاطعا بين أنماط الخطاب، فإنّ «**الأسد والغوّاص**» يقوم على ضرب من «المحاورة بين الحكاية وأجناس أخرى غير قصصية»[14]، بمعنى أنّ الأثر يتجاوز تقاطُع الأنماط ليُحقّق تقاطُع الأجناس. وبذلك يمكن الاطمئنان إلى نسبة الطرافة إلى هذا الأثر.

ولعلّ سمةً أخرى يمكن أن تلتصق بكتاب "الأسد والغوّاص" تتمثّل في اشتماله على ما أشرنا إليه آنفاً من استعراض المعارف ذي منحى تعليميّ، بوسعنا أن نذهب مذهب بعض الدارسين، فنعدّها نظيراً لها لما ارتكز عليه فنّ المقامات من استعراض لغويّ حتّى أنّ بعض الدارسين اقترح «وضع تسمية تصنيفية أجناسية خاصّة بها هي «القصص اللغويّ»»[15] غير أنّ « **الأسد والغوّاص**» لم يغرق في هذا الأسلوب الذي ظلّ خصيصة تمييزية لفنّ المقامات، ولكن لا يمنعنا ذلك من اعتبار هذا الأثر خلاصة تفاعل، بل وتنازع بين «مضمون تعليميّ منحدر من الحكاية المثَلية وشكل تعليميّ أيضاً آت من بلاغة المقامة»[16].

وإذا ما ربطنا بين الهيئتيْن النمطية والأجناسية للأثر، تجلّى لنا تنازُع السرد والحوار من جهة، والقصّ والتعليم من جهة أخرى. ولعلّ حركة التجاذب المزدوجة هذه هي التي أسهمت – ضمن غيرها من العوامل[17] – في غياب منظومة قرائية متكاملة تنصت لأصوات هذا النصّ دون أن تُدخل عليه الضيم بتغليب بعض سماته على بعض، أو باطّراح بعض خصائصه خارج منظورها. ولعلّ مراجعة المسلّمات النقدية المُحنّطة، أدعى لرفع التهميش عن قطاعات من السرد القديم تنظيراً وتأويلاً.

الهوامش

(1) مؤلّف مجهول، 1992، **الأسد والغوّاص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري**، بيروت، دار الطليعة، ط 2 (ط 1، 1978).

(2) الأسد والغوّاص، ص 35.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، صص 66-67.

(5) المرجع نفسه، ص 67.

(6) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(7) المرجع نفسه، ص 66.

(8) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(9) المرجع نفسه، صص 184-185.

(10) ابن رمضان، صالح، «**الإمتاع والمؤانسة وطروس الكتابة**»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 45، 2001، ص 242.

(11) ابن رمضان، فرج، 2001، الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس: القصص، صفاقس/ تونس، دار محمد علي الحامّي، ط 1، ص 119.

(12) المرجع نفسه، ص 145.

(13) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(14) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(15) المرجع نفسه، ص 147.

(16) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(17) من بين تلك العوامل «سلطة علماء اللغة» و«انخراط الكتّاب أنفسهم» في سُنن القراءة النقدية السائدة الخاضعة لسلطة النحاة ومفعول القراءة الإيديولوجية التي تُصنّف الآثار وفق التعاطف مثلا مع مصير المؤلّف (من ذلك نهاية ابن المقفّع المأسوية). انظر المرجع السابق، صص 147-149.

مجلة صرخة العرب

محمد عبدالرزاق القشعمي

«صرخة العرب» مجلة سياسية جامعة مصورة أصدرها بالقاهرة عام 1955م الأستاذ أحمد عبيد بعد توقف مجلته «الرياض» التي كان يصدرها من جدة عام 1373هـ - 1953م، وكانت «صرخة العرب» تدعو إلى جمع كلمة المسلمين واتحادهم، في تضامن يجعل منهم قوة ثالثة[1].

يقول السيد أحمد عبيد صاحب المجلة: إن الغرض من إصدارها بالقاهرة هو إسماع صوت البلاد السعودية للخارج ، وفكرة إصدارها في القاهرة هو تجسيد لوجود الصحافة السعودية في المجال العربي والعالمي.

ويقول عثمان حافظ: والمجموعة التي أطلقت عليها صرخة العرب تشتمل على عشرة أعداد فقط، والعدد العاشر مؤرخ في شهر نوفمبر 1955م وكانت تصدر بانتظام شهرياً ماعدا شهر يونيه، فإنها لم تصدر فيه، ولم يدم صدورها طويلا، فقد توقفت بعد هذا التاريخ بأعداد قليلة.

وكانت المجلة تصدر في 50 صفحة على القطع المتوسط عدا الغلاف[2].

وقد أهدى الأستاذ محمد العجيان لمكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض

مجلداً يحتوي على الأعداد الستة الأولى من «صرخة العرب» ولدى تصفحها وجدتها مجلة جادة صادقة فيما تطرحه من قضايا وما تنشره من مواضيع همها الوحدة العربية واستخلاص حقوقها من المستعمر والغاصب في جميع الأقطار العربية والإسلامية، فنجد مثلاً أغلفة أعداد المجلة الملونة تحتلها امرأة تحمل السلاح وهي تحتضن أطفالها وتصرخ بالعدو؛ ففي غلاف العدد الأول نجد امرأة تحمل طفلها وهي تنظر للأطلال بحسرة، وفي غلاف العدد الثاني وهي تحمل رشاشاً وتطلق النار على جنود العدو بين الأسلاك الشائكة وهكذا، وهي تحمل قنبلة ترميها على العدو في العدد الرابع.

وعند استعراض العدد الأول نجده يحتوي على 50صفحة عدا الغلاف وحجمها 27 × 20 وبصور ملونة، وقد كتب في أعلى الغلاف «صرخة العرب» العدد الأول يناير 1955م وبجوار صورة المرأة التي تحتضن طفلها في ذهول كتب «كنا أمس مع اللاجئين ص 30»، وفي الزاوية اليسرى كتب «الثمن3 قروش» نجد في ظهر الغلاف صورة لغار حراء وصورة الحاج «جاد مهاجر» الذي رفض مغادرة الغار بعد نهاية موسم الحج.

وفي الصفحة الثالثة كتب أحمد عبيد كلمة تعريف بالمجلة ورسالتها بعنوان «هذه المجلة» قال فيها: هذه المجلة التي ولدت في يومنا هذا – تصرخ. ماذا تريد؟ أنها تريد أن ترى ويرى الناس معها أن النور نور يسطع فيستزيدون، منه وأن الظلام ظلام يدمر؛ فيتجنبونه ترى ويرى الناس معها الحق بكل ما فيه من حماس. والظلم بكل ما يتضمن من مآس وستعمل هذه المجلة وهي تنمو. حتى يقول عنها كل عربي. وكل مسلم مجلتي...

والحياة عقيدة. ومن أجل العقيدة – جاءت إلى الحياة.. جاءت إلى حياة كثرت فيها ألوان من أساليب العيش، ضل فيها الرشد. وضاعت بين تلافيفها

أمجاد مشرقة ورثناها تراثاً مجيدا عن خير آباء، ولم نكن – مع شديد الأسف – خير أبناء..!

لقد كانوا سلفاً صالحا، وكنا خلفاً طالحاً، وسوف نبقى في حضيضنا، نعيش على أمجاد غيرنا، كما يعيش مجتر مجد الأمس. وسنبقى كذلك إذا لم يعمل كل فرد منا بصادق النية وكامل العزيمة.

على أن نبدأ الحياة من جديد.

أيها العرب والمسلمون.

شعار هذه المجلة

«العزة لله ولرسوله وللمؤمنين»

وفي الصفحة الرابعة مقابلة مع أمين عام جامعة الدول العربية عبدالخالق حسونة، عنونها بقوله: نصف فنجان قهوة مع عبد الخالق حسونة – قد نضطر إلى تعديل ميثاق الجامعة العربية.

سأتنحى عن منصبي يوم أفقد تفاؤلي.

وبالزاوية اليمنى منها كتب رئيس التحرير تحت عنوان «لي معك كلمة...» وهي ترحب بالقارئ وتوضح علاقة المجلة به قال فيها: أنت أيها القارئ صاحب هذه المجلة... لن تباع لأحد غيرك مهما دفع.. ومهما حاول أن يدفع..!

وأنت أيها القارئ رئيس تحريرها المسئول.. فستتحمل وحدك مسئولية كل ما يكتب فيها لأنها لن تعبر إلا عن آرائك.. ولن تتحدث إلا باسمك..!

وأنت أيها القارئ مدير إدارتها فبقروشك الثلاث ستدفع مرتبات المحررين والمصورين والمخبرين والرسامين...

وأنت أيها القارئ مدير سياستها فأنت صاحب الحق الأول والأخير في توجيه سياستها.. وتحديد أهدافها ورسم مستقبلها..!

من أجلك ستصدر هذه المجلة فنحن نشعر أنك تريد أن تقول أشياء كثيرة بصوت مرتفع ليسمعك حتى الذين فقدوا حاسة السمع. . وسنقولها باسمك على صفحات هذه المجلة وسنتحمل كل ما يترتب على قولها..

نحن مثلك نؤمن بأن المستقبل للشعوب العربية لو أتحدت.. ولإسرائيل لو تفرقت.

ونحن مثلك نؤمن بأن الشهيد في الجزائر هو شهيدنا جميعا.. وأن الجائع في فلسطين هو أخونا كلنا!

ونحن مثلك نؤمن بالغد.. وبالحرية.. وبالسلام.. وبك.. ولهذا أصدرنا لك هذه المجلة..!

رئيس التحرير

وفي وسط الصفحة يكتب الأمير عبدالكريم الخطابي تحت عنوان «رأي» مراكش تكافح ضد مراكش..!» وهو يدعو إلى تحرير المغرب العربي من الاستعمار ويشد من أزر المناضلين فها هو يقول: «يهمني في هذه السطور القليلة أن أوضح نقطة هامة للمشتغلين بالقضايا العربية... وهذه النقطة تدور حول معركة شمال أفريقيا...

إن تونس والجزائر ومراكش قضية واحدة... لا تقبل التجزئة ولا تقبل الانقسام.. وإن كل ما يحاوله المستعمر هو أن يفصل بينها ليسهل القضاء عليها والإجهاز على القوى المكافحة فيها.. إن القضية قضية شمال أفريقيا... وكل مكافح هناك هو مكافح في سبيل هذه القضية.

وأريد أيضاً أن أقول – ولو أني لا أحب الكلام – أن مراكش نجح فيها المستعمر.. فاستطاع أن يفرق بين الوطنيين فيها.. وأن يضلل.. وأن يعمي الأبصار عن الحقائق.. فتحول كفاح الوطنيين.. من كفاح ضد المستعمر إلى كفاح ضد بعضهم بعضاً.. وفي هذا تبديد للقوى الوطنية أفيقوا أيها المراكشيون.. وافتحوا أعينكم لما يحاط بكم..

وأريد أيضاً أن أقول إن المغاربة أهل بطولة وشجاعة وكفاءة.. وعندهم كل الإمكانيات لهدم الاستعمار.. وهم ليسوا في حاجة إلى معونة من بلد آخر.. بل هم قادرون على القيام بالعبء كله.. ويوم يفنى المغاربة يمكن للبلاد العربية الأخرى أن تتقدم لتحارب في سبيل الفكرة العربية.. نحن نعلم أن النجاح في المعارك يقوم على القيادة الحكيمة والخطة الموحدة والنظام الشامل.. وهذه هي العناصر التي تنقص الكفاح الوطني..!

وأرجو ألا تعتبر ذلك بياناً للمكافحين هناك.. ولا تعتبره خطاباً مني إليهم.. فأنا لا أقدم لهم إلا دمي وسيفي..

وفي الصفحة الخامسة كلمة «أمة واحدة» بقلم الرئيس جمال عبدالناصر.

وفي الصفحات 6-8 يكتب رئيس التحرير مستعرضاً دور الجامعة العربية وما يؤمل منها وواقعها وعناين الموضوع وردت كالتالي:

- الجامعة العربية هل هي صفر على اليمين.. أم على الشمال؟

في الصفحتين 10-11 كتب «للحقيقة والتاريخ» عبدالرحمن عزام يقول:

- الفاشلون هم الذين يتهمون الجامعة بالفشل.
- اختلاف العرب هو الدليل على أنهم أمة واحدة.
- الدسائس الأجنبية هي التي تعمل على تمزيق وحدتنا.

وقدم رئيس التحرير للموضوع بقوله: هذا حديث صريح واضح للأمين العام السابق عبدالرحمن عزام قال فيه كل شيء بمنتهى الصراحة.. وعندما يتكلم عزام عن العرب فهو يتكلم بثقة.. وباعتزاز، فهو الرجل الذي لم يدرس مشاكل العرب وقضاياهم فحسب بل عاش فيها.. واشترك في صناعة أغلبها!!

ومن بين الصور التي شاهدتها من خلال المقال صورة لعبدالخالق حسونة وهو الذي خلف عزام في أمانة الجامعة وكتب تحت الصورة «حسونة يحاول أن يعمل». في أسفل الصفحة كتب «صرخة العرب.. مجلة سياسية جامعة، تصدر شهرياً مؤقتاً، صاحب الامتياز والمدير العام: أحمد عبيد، رئيس التحرير: إسماعيل الحبروك، الإدارة: 2 شارع شريف. ت: 48669 مصر.

وفي الصفحتين 12-13 يكتب إسماعيل الحبروك تحت عنوان «حديث الناس».

ونقرأ في الصفحات 14-15 كتاب «ثمن إسرائيل» قصة الكتاب الذي قرأه العرب فلم يعرفوا إن كان لهم.. أم عليهم!، قدم له بقوله: كتاب ألفه الكاتب اليهودي «ألفريد ليلنتال» وظنت الجامعة العربية أنه ألفه ضد الصهيونية فاشترت منه كميات كبيرة وزعتها مجاناً. وهذا المقال يكشف كيف استطاع اليهودي أن يغرر بالعرب ويجعلهم يقومون بدعاية للصهيونية لا بحرب ضدها..

وفي الصفحتين 16-17 يكتب حسين فوزي النجار «العرب بين الحياد والتحالف».

وفي الصفحات التالية نقرأ:

- صلاح سالم.. يشرح سياسة مصر العربية.
- أمير المدينة يروي.. الرؤيا الصالحة التي خص الله بها الملك سعود.

- قصة «صوت العرب» البرنامج الذي احتجت عليه فرنسا واعتبرته مسئولاً عن ثورات شمال أفريقيا، بقلم أحمد سعيد المشرف على برنامج صوت العرب.
- صفحات مطوية من بطولة المكافحين.. الأمير عبدالكريم.. يروي قصة من كفاحه المجيد.. أفنينا جيشاً كاملاً ونحن 125 رجلاً!!
- اسمع هدير الجزائر، قصيدة للشاعر محمد علي الحوماني.
- قصة محمد الخامس، كيف خطفوا ملكي من فوق عرشه بقلم عبدالمجيد بن جلون.
- هذه هي إسرائيل بالأرقام – المعجزة التي ينتظرونها لتنقذهم.. التجنيد الإجباري يلتهم نصف الميزانية.
- كنا أمس مع اللاجئين: قصة مليون عربي بلا أهل ولا وطن ولا أصدقاء.
- الإسلام.. ومشكلة الاضطهاد العنصري!!
- فلكي عالمي يؤكد أن هتلر على قيد الحياة! وسيعود للظهور عام 1957م.
- اصنع سعادتك بنفسك، بقلم عبدالمنعم الزيادي .
- الثأر.. الصحيفة التي يقرؤها مليون عربي ولا يعرف أحد من يكتبها.. ولا كيف تصدر، وصورة غلاف الثأر. منشورات هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل، العدد 25 الخميس 21 تشرين أول 1954م.
- أكرم من حاتم. بقلم ثروة أباظة.
- رئيس البعثة الإيطالية في الحجاز يقول: لن نخسر سبعين مليون عربي.. من أجل مليون إسرائيلي.
- فلسطين بلاد العرب والمسلمين.. بقلم الحاج محمد أمين الحسيني.
- تعال نتسكع في شوارع عمّان ! العاصمة التي تتسلق بيوتها جبالها السبعة.

● صحف العالم تقول..

● أفلام.. ومسرحيات.. وكتب..

● بريد العرب.

واختتم العدد بزاوية عنوانها «سري وخاص» تقول:

م . ع . بغداد:

الحرية شيء أغلى من الحياة.. والذين يضحون بحياتهم في سبيلها. ليسوا مجانين كما تصورت.. ولكن عقلاء. أعقل مني.. ومنك!.

فكري القوص – عمان:

أنا وأنت لا ندري شيئاً.. فالظلام الذي تفرضه الظروف أحياناً على علاقات بعض الدول العربية لا يمكن أن ننفذ خلاله لنعرف الحقيقة..!

سيد الموجي – غزة

لقد أعلنت الحكومات العربية أنها ترفض الصلح مع إسرائيل أما الشعوب العربية فإنها تعلن باستمرار العداء لإسرائيل..!

ت. المشولة . بيروت

إن زوج أم كلثوم لا تبلغ به الأنانية إلى حد أن يمنعها من الغناء.. فإنه تزوجها على أنها مطربة الشرق ومن حق الشرق عليها أن تظل تغني له..

لا تخافي يا سيدتي..!

السيد الترجمان – القدس

الصحافة العربية بخير.. بل هي أحسن بكثير من أشياء أخرى في البلاد العربية فنحن نقول أكثر مما يجب.. وغيرنا يقول أقل مما يجب..!

سيد كامل – حلب

ثق أن كل شيء سوف يكون وفق ما نريد نحن.. لا وفق ما يراد بنا.. فإن دمنا في عروقنا هو الذي يحكم الموقف.. وليس ثمة شيء آخر..!

رفعت برهان – جدة

سأحس بوحدة العرب الحقيقية عندما يأتي اليوم الذي أمزق فيه جواز سفري العربي.. وأذهب إلى المطار لأسافر إلى دمشق.. كما أذهب إلى المحطة لأسافر إلى بنها..!!

كاتم السر

- وفي العدد الثاني الذي يصدر في موعده، يبدأ بنقد الجامعة العربية وتقويمها فنجده يكتب في الصفحة – الأولى – ظهر الغلاف – «الجامعة العربية بين خصومها وأنصارها».

كتب إلينا الأستاذ جابر عبدالمعطي الغزالي المحامي بالاسكندرية يقول: «... لقد هاجم صاحب المجلة – السيد أحمد عبيد الجامعة العربية.. وفي نفس العدد تحدث السيد عبدالرحمن عزام فقال: «.. الفاشلون هم الذين يتهمون الجامعة بالفشل»... فكيف يحدث هذا؟! هل نسي رئيس التحرير أن يوفق بين المقال والحديث ؟!

ونحن نقول للأستاذ الغزالي.. إن هذه المجلة قامت لتكون منبراً لمن شاء أن يبدي رأيه الذي يؤمن به حتى لو كان هجوماً علينا، وعلى أفكارنا.. هذه المجلة

منبر حر من حق كل إنسان أن يبدي رأيه الذي يعتقده وعلى استعداد للدفاع عنه حتى الموت.!

وبعد...

قال حسونة:

لقد قال السيد عبدالخالق حسونة الأمين العام للجامعة في مجال حديثه عن الجامعة:

«... إذا كان للعرب من أمل في المستقبل فأملهم الوحيد يتركز في هذه الكلمة «الجامعة العربية» لذلك يجب على كل عربي مسئول وغير مسئول أن يقدم كل ما يستطيع لتأييد هذه الجامعة ولتيسير قيامها برسالتها:

قال عزام:

وقال السيد عبدالرحمن عزام الأمين العام السابق أيضاً عن الجامعة:

«.. الجامعة العربية أدت وستؤدي رسالتها وهي في كل الحالات رغم أسوأ الظروف أداة نافعة في السياسة الدولية.. والذين يقولون بفض الجامعة العربية إنما يهربون من المسئولية.. فإنما هي ذات منافع جمة فهي التي تمنح القيادة والعزة والمجد والغنى والدفاع والكرامة.. فلو ألغيت هذه الأشياء فماذا يبقى بعدها..؟

فالذين يعلنون يأسهم من الجامعة وسخطهم عليها إنما هم العاجزون عن النهوض بمسئوليتهم نحو جيلهم وأجيالهم المقبلة بل هم عصبة من الفاشلين الذين لايزالون يعيشون خلف التاريخ لا يعرفون شيئاً عما يخبئه لنا المستقبل يوم نتحد ونتكاتف.. والغد لنا والمستقبل بيد الله..».

هذا هو نص ما قاله الأمين العام الحالي.. وما قاله الأمين العام السابق..!

قال أحمد عبيد:

وأعلن السيد أحمد عبيد صاحب هذه المجلة ومديرها العام رأيه في الجامعة بصراحة بل بمنتهى الصراحة فقال: ولدت لتكون أربعين مليون عربي - ثم اربعمائة مليون مسلم – ومضى عليها الوقت الذي يكفي لأن تكون فيه قوة رئيسية راجحة في العالم ، ولكنها مع الأسف بقيت علامة استفهام كبرى في تاريخ عهد من أدق عهود اليقظة الفكرية والوعي المتطور في كل أمم الأرض.

علامة استفهام كبرى، لأن في عهدها ضاعت فلسطين، وفي مكاتبها، وقاعاتها، نشأت خصومات بين الأفراد من موظفيها وبين الجماعات من الأمم وأخذت الأمور تتطور وتتعقد، والحزازات تتفاعل إلى أحقاد، والجامعة مشغولة عن كل هذا بنفسها، وبموظفيها، ورواتبها ومخصصاتها وعلاواتها في سلم الوظائف تماماً كما يحدث ذلك في دائرة صغيرة من الدوائر الفرعية الملحقة.

عجيب أن يتخاصم أناس مهمتهم التوفيق بين الناس.

وعجيب أن يرجع إنسان عن مسلك كريم، من واجبه أن يسلكه في تلك الظروف.

إنها مأساة، أو... لا أدري ما أسميها وأعتقد أنها لن تنتهي إلا بانتهاء هذا النوع من أساليب العمل في الرجال المسئولين عن تاريخ جيل وأمانة أجيال كثيرة.

ولعل من المؤلم حقاً أن يكون العامل الرئيسي في فشل الجامعة أسباباً شخصية تتعلق بسلوك رجالها فلا يحاول أولئك الرجال إصلاح أمرها وأمرهم، وإنما يتعدون بنظرهم هذه الأسباب ويتجاهلونها، ويحاولون أن يلقوا التبعة على الغير، والتبعة هنا مسئولية تاريخ ووصمة أجيال وإننا إذ نتكلم اليوم ، لنجهز على سبب باطل، وندفع الأذى عن كرامة شعب، نحب أن نكون عوناً لهذه

«الجامعة» التي وقفت في مفترق الطرق، فلا تموت، لأننا نريدها، ولكننا قبل أن نريدها نريد أن نحقق فيها صالحنا، ولن تتحقق فيها مصلحة العرب، إلا إذا واجهت الأمور بشجاعة مؤمنة برسالتها معتمدة على الله وحده، تقول الحق بصراحة، وتحيا أو تموت في سبيله، فإن الموت الشريف خير من حياة مظلمة هزيلة، وهي رسالة المسئولين في القرن العشرين.

وأنت ما رأيك في الجامعة العربية؟

هذا هو ما قاله أنصار الجامعة...

وهذا هو ما يقوله خصومها... وأنت أيها القارئ العربي ما رأيك الخاص... رأيك الذي تخفيه في حنايا صدرك ولا تستطيع مجاملة أو خوفاً أو إشفاقاً أن تعلنه... لقد جعلنا من هذه المجلة منبراً حراً طليقاً من كل قيد.. هي منبرك.. ومنبري.. منبر كل صاحب رأي وعقيدة..

قل رأيك وسنتحمل – كما قلنا لك من قبل – تبعة إعلان هذا الرأي...

هل أنت مع الجامعة... أم أنت من خصومها..

قل رأيك يا أخي..!

وهكذا يتضح أن حسونة قد خلف عزام كأمين عام لجامعة الدول العربية.. ويفتتح العدد أحمد عبيد بكلمة صارخة تؤنب العرب على ماهم عليه فيقول في عنوان الموضوع «انقسام صريح خير من.. وفاق زائف!».

ورد ضمن أخبار العدد تحت عنوان «سري وعاجل!» ص 4 خبر يقول «صدر مرسوم لبناني بمنح معالي الشيخ محمد سرور آل الصبان وزير مالية المملكة العربية السعودية وشاح الأرز الوطني وقد أرسل الوشاح إلى وزير لبنان المفوض في جدة لتسليمه إلى معالي الوزير باسم الحكومة اللبنانية.. فنقدم للوزير الشيخ محمد سرور أصدق التهاني».

ونجد في الصفحة الخامسة تعريف بالمجلة ويضاف لهيئة التحرير ثروة أباظة كمدير للتحرير وعلي جمال سكرتيراً لها.

ونجد عباس محمود العقاد يشارك بمقال عنوانه «الشيوعية والإسلام».

وتغطية بالصور لزيارة طه حسين للمملكة ورئاسته للجنة الثقافية بجامعة الدول العربية بجدة، وكتب تحت الصورة الأولى: طه حسين يقبل الحجر الأسود، وصورة أخرى لسمو الأمير فهد وزير المعارف يتحدث إلى الدكتور طه حسين.

- وفتحي رضوان يكتب «حب وفن وحرب وشعر وسياسة وأدب».
- وهارون هاشم رشيد الشاعر الفلسطيني يشارك بقصيدة «الزحف موعده الغد».
- الملك سعود يرعى قضية الجزائر في المحافل الدولية.

ومن العدد الثالث تتغير هيئة التحرير لتصبح إلى جانب صاحبها أحمد عبيد، علي جمال الدين رئيساً للتحرير، محمد كامل حته مديراً للتحرير.

رغم إننا نجد في الصفحة الثانية أسماء الهيئة السابقة نفسها.

ويكتب أحمد عبيد افتتاحية العدد ويخصصها لموضوع «محور الرياض – القاهرة.. ليس ضد أحد.. ولكنه مع كل أحد!».

ونقرأ ما كتبه طه حسين في الصفحة «14» عن المملكة تحت عنوان «المملكة العربية السعودية وماذا تركت في نفسي؟».

وجاء في المقدمة:

قام السيد الدكتور طه حسين وزير التربية والتعليم السابق بزيارة المملكة العربية السعودية، زيارة استغرقت تسعة أيام، قابل فيها جلالة الملك سعود،

وأصحاب السمو الملكي أشقاء جلالته، كما زار وزير المعارف بالمملكة، فأطلعه على الشئون الثقافية والتعليمية ونهضتها بالجزيرة العربية.

وفي هذه الكلمة القصيرة الخاطفة، يصور لنا عميد الأدب العربي: الأثر الذي تركته في نفسه زيارته للمملكة العربية السعودية، ويهدي إلينا رأيه في النهضة الثقافية والتعليمية في هذه البلاد.

«لقد تركت زيارتي للمملكة العربية السعودية في نفسي آثاراً قوية رائعة، لا يمكن أن تصور في حديث أو أحاديث، وحسبك أنها الموطن الذي أشرق منه نور الإسلام، ونشأت فيه الحضارة العربية الإسلامية ، وما أعرف قطراً من أقطار الأرض أثر في عقول الناس وقلوبهم وأذواقهم ، كما أثرت البلاد العربية السعودية، وكما أثر الحجاز فيها بنوع خاص.

الآثار التي لا تمحى:

فهي قد أثرت بفنها الشعري أثناء هذه القرون الطويلة في حياة العرب وغيرهم من الناس آثاراً خالدة، وهي قد أثرت بالدين الذي كرمها الله بإنزاله فيها، في هذه الملايين التي لا تحصى على مر القرون، ما انقضى منها وما ستستقبله الإنسانية إن شاء الله، آثاراً لا تمحى.. وفيها نشأ العلم الإسلامي والفن الإسلامي، وأصول الحضارة الإسلامية كلها.

مدينتان... *تهوي إليهما الأفئدة:*

وفيها بعد هذا كله، أو قبل هذا كله إن شئت: المدينتان المقدستان اللتان تهوي اليهما أفئدة المسلمين من زارهما منهم ومن لم يزرهما ولم أكن إلا واحداً من هؤلاء المسلمين الذين يزورون مكة والمدينة، منذ شرع الله الدين الحنيف للناس.

استحضر هذه الذكريات:

وقدر أنك ستزور هاتين المدينتين إن شاء الله، وستقف في أماكن وقف فيها النبي صلى الله عليه وسلم وكبار أصحابه، ثم وقفت فيها بعدهم هذه الملايين التي لا تحصى من المسلمين، منذ شرع الحج والعمرة للناس، وإنك ستستحضر في مواقفك هذه كل هذه الذكريات، تستحضرها في لحظات قصيرة، وما أشك في أنك ستريده، لأن أيسر العلم بشؤون الإسلام يفرض عليك ذلك فرضاً.

فكرة مجملة:

قدر هذا كله، وأعلم أني قد استحضرته في هذه المواقف، بعد أن عشت في هذه العصور الإسلامية الأولى بعقلي.. وقلبي.. وذوقي.. منذ أخذت في درس الأدب العربي في أول الشباب إلى الآن.

أظن هذا يعطيك فكرة مجملة عما تركته هذه الزيارة القصيرة من الأثر في نفسي.

لهجات تميم... وقيس:

أضف إلى ذلك: أني تحدثت إلى العرب من أهل الحجاز ونجد أثناء هذه الزيارة، وكنت أجد في هذه الأحاديث، نوعين مختلفين من المتاع، أحدهما: هو هذا الذي تجده عندما تتحدث إلى قوم تحبهم ويحبونك، والآخر: متاع خاص تجده.. إن كنت من الذين يعنون عناية خاصة باللغة العربية الفصحى ولهجاتها، ويحرصون على أن يلتمسوا ما يمكن أن يكون قد بقي من هذه اللهجات.. وأؤكد لك: أني لم أكن أملك نفسي من الإعجاب حين كنت أسمع بعض اللهجات النجدية المعاصرة، فأذكر ما كنا نتعلم من لهجات تميم.. وقيس.. وغيرهما من القبائل العربية.

بالروح... وبالروح وحده:

ولو لم تكن لهذه الزيارة من المنفعة العلمية إلا هذا ، لكنت خليقاً أن أكررها لأستزيد من العلم بتصور هذه اللهجات.. فكيف وهناك منافع أخرى رائعة، ولكنها كلها تتصل بالروح.. وبالروح وحده.

النهضة الثقافية والتعليمية بالمملكة العربية السعودية:

أما النهضة الثقافية والتعليمية في هذه البلاد، فإنها تبشر بخير كثير جداً، أكثر من كل ما يمكن أن يصفه الذين لم يزوروا هذه البلاد.

أبعد الأثر... وأعمقه:

وما أشك في أن لهذه النهضة ما بعدها، وفي أنها ستؤدي أبعد الأثر وأعمقه في حياة المسلمين عامة، والعرب خاصة، بعد زمن ليس شديد الطول.

لا نظير لهذا:

وما رأيك في بلاد يقبل أهلها على تعليم أبنائهم إقبالاً لا نظير لـه إلا ما نلاحظه في مصر منذ سنين.

الجهود الخطيرة... وأهل البادية:

وكما أن حكومتنا المصرية، على كثرة ما تبذل من الجهد في نشر التعليم، لم تصل بعد إلى إرضاء حاجة الناس إليه، فكذلك الحكومة العربية السعودية، تبذل جهوداً خطيرة لإنشاء المدارس، ولكنها على ذلك لا تبلغ ما يريد الناس، وما يريد أهل البادية منهم بنوع خاص.

270 مدرسة جديدة... لم تكف:

وقد حدثني سمو الأمير فهد بن عبد العزيز آل سعود وزير المعارف بالمملكة العربية السعودية، بأنه كان يخشى أن يجد من أهل البادية مقاومة لنشر التعليم، فأصبح الآن لا يدري كيف يرضي حاجتهم إلى تعليم أبنائهم، وهو قد أنشأ في أول هذا العام سبعين ومائتي مدرسة.. وما أظن إلا أنه سيضطر إلى إنشاء أكثر منها في العام المقبل.

الحب... والتشجيع:

والشيء الذي يسر ويرضي حقاً ، هو أنه يمضي في طريقه، مقبلاً عليها، محباً لها، سعيداً بالتشجيع الذي يظفر به من جلالة الملك، ومن الشعب.

الأناة... الأناة:

وقد حدثني سمو الأمير فهد بكثير من المشروعات التعليمية التي يريد تنفيذها اليوم قبل غد، حتى اضطررت أن أشير عليه بشيء من الأناة في بعضها، فهو مثلاً يتمنى إنشاء جامعة في البلاد العربية السعودية، ولو تهيأت له الأسباب لما أجل إنشاءها ، ولكنك تعلم ما بذلت مصر من جهد، وما لاتزال تبذل في إنشاء ما أنشأت من الجامعات، فضلاً عما تريد إنشاءه، فإنشاء الجامعات ليس بالشيء اليسير.

سيشرق منها النور مرة أخرى:

وتصور أهل البادية في البلاد العربية السعودية بعد أن ينشأ منهم جيل تخرج في المدارس الحديثة ، وتزود من التعليم على الطرق الحديثة بمثل ما تزود به الشباب في البلاد الأخرى، وقد أثر ذلك من جميع نواحي الحياة في البلاد العربية السعودية أولاً، وفي جاراتها من البلاد الأخرى، فسترى أن مستقبل هذه البلاد أعظم روعة مما يظن لأول وهلة وأنها مقبلة بإذن الله على أن تكون حياتها

المستقبلة جديرة بحياتها الماضية، وأن يشرق منها النور الإسلامي لهداية العالم مرة أخرى، في مستقبل: أعتقد أنه لن يكون بعيداً.

أكبر الظن:

وفي كل هذا لم أعطك إلا صورة مجملة أشد الاجمال، فإذا أردت التفصيل، فاتخذ طريق البحر أو الجو إلى هذه البلاد، وانظر بنفسك فسترى أني لم أبالغ في شيء، وأكبر الظن أني قصرت في التصوير تقصيراً.

كما يضم العدد موضوع «الدكتور طه حسين يطالب: بإصلاح الكتابة العربية».. والنحو.. ويقول إن تقاليد الشعراء لا تناسب التطور «القصيدة العربية في طريقها إلى الزوال»! فما هي العوامل التي أدت إلى ذلك؟!

واللغة العربية نفسها.. تلك اللغة العالمية المبينة.. نرى اللغة العامية التي تقف عند أبواب القطر الذي يتكلم بها.. قد عطلت الأولى، وغزت أسواق القصة المقروءة، بعد أن غزت المسرح والسينما! فهل ثمة وسيلة لمكافحة هذه الظاهرة، التي تهدد لغة القرآن؟

لم نر «صرخة العرب» بدءاً من عرض هذه الأسئلة جميعاً على عميد الأدب العربي، فذهبت إلى حيث يقيم الدكتور طه حسين وزير المعارف الأسبق، وتقدمنا بها إليه فقال:

«أما عن القصيدة العربية، فلست أعرف أنها قد زالت أو تعرضت لخطر ما، وآية ذلك: أن الشعراء في البلاد العربية كلها.. مازالوا ينظمون القصائد الطوال، جامدين عليها، لا يكادون يغيرون في صورتها القديمة إلا قليلاً، وإنما الذي أعرفه أن الشعر العربي كله قد ضعف في هذه الأيام ضعفاً يتفاوت مقداره بتفاوت البلاد العربية، وعسى أن يكون ضعفه في مصر أشد منه في غيرها من الأقطار العربية، ومصدر ذلك: أن الشعراء لم يتحرروا بعد من التقاليد الفنية

الموروثة، وهذه التقاليد لا تلائم الحياة الجديدة، ومصدر ذلك أيضاً: أن العالم العربي مضطرب بين الحضارة القديمة يأخذ منها على غير ميل إليها، وبين الحضارة الجديدة التي تأتيه من الغرب، يأخذ منها على غير فهم لها! فهو زاهد فيما مضى، مبهور بما يأتيه من الغرب.

والشعر محتاج إلى أن تتأصل الحضارة في نفوس الشعراء، ليصدروا في شعرهم عن نفوس مطمئنة، لا يثيرها إلا الفن وحده وما يدفع إليه من طموح إلى المثل العليا في الجمال، ولو تأصلت الحضارة الجديدة في العالم العربي، واطمأنت إليها النفوس، وأقبل الناس عليها.. في غير قلق ولا حيرة.. فيستأنف الشعر حياة جديدة يشيع فيها الخصب، وتؤتى إن شاء الله أحسن الثمرات.

ثم قال الدكتور طه عن اللغة العربية، والسبيل إلى تحبيب الناس فيها: لا سبيل إلى ذلك، فيما أرى، إلا إصلاح الكتابة بحيث يستطيع الناس أن يقرأوا قراءة صحيحة في غير تكلف ولا مشقة، وإلى إصلاح النحو، بحيث لا يبغض الشباب دروس اللغة العربية التي تلقى عليهم في المدارس، وإصلاح مناهج التعليم بحيث يعنى الملمون بالأدب أكثر مما يعنون بالقواعد، التي تمض النفوس وتشيع فيها الملل والضيق.

ثم استطرد فقال: وانظر إلى اللغات الأجنبية! فسترى أن الشباب يتعلمونها في يسر، ويقرأونها في سهولة، ويزداد اعتمادهم عليها لتثقيف أنفسهم من يوم إلى يوم.

بعده نجد موضوعاً مصوراً عن «النهضة المعمارية والتعاون الصناعي للجالية السعودية.. يحققها شفيق عبد الرؤوف الصبان».

وموضوع آخر.. المجلس الأعلى للمؤتمر الإسلامي يعقد قريباً في مكة..

الملك سعود وأنور السادات يتفقان على تنفيذ المؤتمر.

«أصبح المؤتمر الإسلامي حقيقة واقعة، بعد أن كان مجرد فكرة طافت برأس عاهلي القطرين الشقيقين، الرئيس عبدالناصر، رئيس حكومة جمهورية مصر وقائد ثورتها، وجلالة الملك سعود، ملك المملكة العربية السعودية، عندما اجتمعا مع السيد غلام محمد حاكم عام الباكستان في مكة في موسم الحج الماضي.

وفي خلال الشهر الماضي، زار القائمقام أنور السادات، جلالة الملك سعود وتباحث في شأن المؤتمر وموعد اجتماع مجلسه الأعلى في مكة المكرمة. واستقر رأيهما على تنفيذه ، وسيعلن في وقت قريب عن موعد انعقاد المجلس الأعلى للمؤتمر..

وهكذا سيسجل التاريخ للعاهلين الكبيرين هذه الخطوة المباركة، التي سترفع من مستوى المسلمين وتقوي شوكتهم، وتوحد صفوفهم، وتقوي أواصر الصداقة والأخوة الإسلامية بينهم.

وقد أذاع ديوان جلالة الملك سعود بياناً بهذه المناسبة، جاء فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم

لحمد لله رب العالمين، والشكر له الذي هدانا لما فيه الخير للمسلمين، فقد كان من الصدف، أن منَّ الله علينا باجتماع في البيت الحرام في موسم الحج الماضي مع السيد غلام محمد حاكم عام الباكستان والسيد جمال عبدالناصر رئيس حكومة جمهورية مصر ، وتباحثنا في شئون المسلمين مما آل إليه حالهم من سوء، واتفقنا على إنشاء مؤتمر إسلامي للعمل على رفع مستوى المسلمين دينياً، واجتماعياً وثقافياً ، ولتقوية أواصر الصداقة والأخوة الإسلامية بينهم..

وكانت زيارة السيد قائمقام أنور السادات، وزير الدولة، والسكرتير العام

المؤقت للمؤتمر الإسلامي في يوم الخميس الثاني من شهر رجب عام 1374هـ فرصة طيبة تم فيها الاتفاق على تنفيذ فكرة إنشاء هذا المؤتمر.

وسيعلن في وقت قريب – إن شاء الله – عن موعد اجتماع المجلس الأعلى للمؤتمر الذي سيعقد في مكة المكرمة، والله ولي التوفيق

- وموضوع آخر ص «12-13» تثيره «صرخة العرب» تتبنى جبهة جامعية من الشباب العربي.
- انهزمنا ونحن سبعة جيوش.. وسننتصر ونحن جيش عربي موحد!
- حكومة مصر تتكلم العربية.. وتفهم العرب.. وتؤمن بالعروبة!

ويكتب في هذا العدد «مدني بن حمد» الذي كان رئيساً لتحرير مجلة الرياض المحتجبة والتي كانت قبل سنتين تصدر من جدة. يكتب عن الجامعة العربية.. يليها قصيدة بتوقيع أحمد، بعنوان «العروبة تحتضر» يقول فيها:

اليوم تحتضر «العروبة» لا الغد

وغداً نواريها الثرى ونوسد

ويغيض دمع في المحاجر نرفد

وبما يجود به الرثاء «نعدد»

ونقيم مأتمها... ويخفى المشهد

* * *

قالوا: العروبة صيحة تتردد

جرس، وموسيقى، ولفظ جيد

ومطامع يلهو بها المتصيد

تصحو على أمل الشعوب «وترقد»

قلت: اسمعوا فاليوم «يوم أسود»

* * *

وغداً نرى صهيون فينا تقعد

وتجول بين ربوعنا تترصد

ولها على الأنقاض يبنى «معبد»

وعلى الروافد من «مياهها» مورد

وبحلم «وحدتنا» تعيث وتفسد

* * *

قالوا: تمهل، فاللظى لا يخمد

وليعرب فينا هوى متجدد

وهوى الشعوب «دم» يثور ويحقد

وله بأكناف اللواعج مرصد

قلت: اسمعوا، فاليوم حان الموعد

وموضوع آخر بعنوان أعضاء مجمع اللغة العربية لا يؤمنون بالعربية.. عميد كلية اللغة العربية يقول: كراسي المجمع توزع على المجاملات!

جاء في المقال تسألني لماذا لا يحس الناس أثراً لمجمع اللغة العربية ؟ وهل يكفي أن يجتمع أعضاء المجمع دورة كاملة في كل عام ليختاروا جملة من الألفاظ يزعمونها صالحة للاستعمال ثم يقيدوها في محاضر جلساتهم أو يرسلوها لجماعات لا تلقي لها بالاً أو لا ترى رأيهم في صلاحيتها للاستعمال فهي قليلة الجدوى قليلة الفائدة؟

وأين ما وعد به من إصدار قاموس وسيط وآخر بسيط؟

العجيب أن تسأل هذا السؤال وأنت تعلم أن كراسي هذا المجمع كانت أول أمرها يختار لها الأعضاء من بين ذوي الجد والنشاط والشهرة المتعارفة بالحرص على اللغة العربية والاشتغال بها والتمكن من مفرداتها وأساليبها وقواعدها، حتى رجال العلوم والفنون لم يكن يختار لكراسي المجمع من بينهم على المهارة والحذق في علومهم وفنونهم، وإنما كانوا يختارون على الحذق باللغة العربية والاهتمام لها، ثم صارت هذه الكراسي توزع على المجاملات، سواء في ذلك الأعضاء المصريون وغيرهم.

وأعجب العجب أن يختار الأعضاء من بين من لا يؤمنون باللغة العربية، لا بمفرداتها ولا بقواعدها، وهو يتبعون ظاهراً من القول لا يغني من الحق شيئاً، فمنهم من يدعو إلى ترك فصيح العربية إلى لغة العوام التي انقطعت الصلة بينها وبين العربية، ومنهم من يشكك في القواعد التي كابد العلماء في تحقيقها وضبطها والاستشهاد لها فوق ما يعاني هؤلاء في التشكيك فيها وهدمها لا لشيء سوى أنهم يقلدون بعض أدباء الفرنجة تقليداً، وفاتهم أن بين الحالين فرقاً عظيماً، أهمه أن اللغة العربية الفصحى تتصل بكتاب الله الذي هو الوثيقة الصحيحة التي ضمن الله تعالى حفظها وأوجب على المسلمين أن يعملوا على حفظها ودرسها والإفادة منها، وأن الانصراف عن دراسة اللغة العربية التي بها نزل هذا الكتاب هو انصراف عن الكتاب نفسه، فالدعاة إلى العامية أو إلى التشكيك في قواعد العربية إنما يؤدي دعاؤهم إلى أن يصير المسلمون غير قادرين على فهم كتابهم الذي هو عصمة أمر دينهم ودنياهم، سواء أقصدوا إلى ذلك أم لم يقصدوا إليه، فهل ترتقب من هؤلاء الذين يختارون على المجاملة وهم لا يؤمنون بما اختيروا له أن يؤدوا ما يحس الناس أثره ويفيدون منه ؟ انتظر ذلك يوم يقوم الناس لرب العالمين.

محمد محي الدين

■ ومن ضمن أخبار المجتمع العربي نقرأ في ص «34»:

– المؤتمر الآسيوي الأفريقي، يعقد في الخامس عشر من الشهر الحالي في مدينة «باندونج» باندونيسيا.

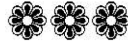
– احتفلت جامعة الدول العربية، بعيد ميلادها العاشر في 22مارس الماضي بدارها بسراي المناسترلي بالقاهرة، وقد استقبل المدعوين الأستاذ عبد الخالق حسونة الأمين العام.

– قررت الحكومة المصرية تعيين الأديب الدكتور عبدالوهاب عزام، عضو مجمع اللغة العربية، وسفير مصر بالباكستان، سفيراً لها بالمملكة العربية السعودية، وقد غادر السفير المصري الجديد، القاهرة، متجهاً إلى الأراضي الحجازية، ليقدم أوراق اعتماده إلى صاحب الجلالة الملك سعود الأول بجدة، حيث يتسلم مهام منصبه الجديد هناك، وبالرغم من أن الأديب المصري الدكتور عبدالوهاب عزام، من علماء الأزهر الشريف، إذ تخرج في مدرسة القضاء الشرعي بالجامعة الأزهرية، إلا أنه متمكن من التحدث بخمس لغات أجنبية، فهو يجيد الإنجليزية، والتركية، والفارسية، والفرنسية، والأوردية.

■ وفي العدد الخامس الصادر في شهر مايو 1955م نجد تغطية كاملة لمؤتمر «باندونج» باندونيسيا، فهذا أحمد عبيد بافتتاحيته يكتب تحت عنوان «القديم.. والجديد بين هيئة الأمم المتحدة في نيويورك ومؤتمر باندونج في إندونيسيا» وموضوع مصور بعنوان «رجل مؤتمر باندونج» فيصل «الرجل الذي تتجه إلى بلاده كل يوم قلوب أربعمائة مليون إنسان» وموضوع آخر «مؤتمر باندونج والكتلة الآسيوية الإفريقية».

■ وفي العدد السادس يدعو أحمد عبيد ضمن موضوع موسع «اتحدوا أيها العرب» وجدت وادي النيل أقوى من دسائس الاستعمار، البحر الأحمر

بحيرتنا العربية، ومطامع إسرائيل من وراء العقبة، مصر والمملكة العربية السعودية صخرة النجاة في طوفان الأحداث، المغرب العربي مقبرة الاستعمار الفرنسي.



ابن خلدون والتأسيس الاجتماعي

بركات محمد مراد

«سبق ابن خلدون عصره بكثير. فلم يصمم ولم ينجز واحد من أسلافه أو من معاصريه آثاراً ذات أهمية مماثلة».

(ف. مونتاي *V. Monteil*)

أولاً: النشأة والتحصيل العلمي (732-751)

هو عبدالرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون، اسمه عبدالرحمن؛ وكنيته أبو زيد؛ ولقبه وليد الدين؛ وشهرته ابن خلدون[1] - على ما يذكر المقريزي - حين عهد إليه السلطان برقوق، من سلاطين المماليك في مصر، بقضاء المالكية وخلع عليه. وقد اشتهرت أسرته في المغرب باسم «بني خلدون»، وكثيراً ما يضاف إلى اسمه صفة «المالكي نسبة إلى مذهبه الفقهي، وهو مذهب الإمام مالك بن أنس، وخاصة بعد أن تولى قاضي قضاة المالكية في مصر عام 786هـ، ويحرص ابن خلدون في معظم كتبه على إضافة صفة «الحضرمي» نسبة إلى أصله الحضرمي، لأن أسرته ترجع إلى أصل يماني حضرمي. وقد دخل من أفراد الأسرة الأندلسية مع الغزاة الفاتحين من العرب - حسب رواية ابن

حزم[2] – جده «خالد بن عثمان»، فانشعب منه فرع كبير كان لكثير من أفراده في التاريخ الإسلامي في الأندلس والمغرب من الناحيتين السياسية والعلمية شأن كبير.

ولد ابن خلدون بتونس في غرة رمضان عام 732هـ/1332م، ولايزال أهل تونس يعرفون الدار التي ولد فيها، وهي دار تقع في أحد الشوارع الرئيسية من المدينة القديمة. ولما بلغ سن التعلم بدأ يحفظ القرآن الكريم وتجويده حسب المنهج الذي كان متبعاً في كثير من البلاد الإسلامية. وكان أبوه معلمه الأول. وكانت تونس حينئذ مركز العلماء والأدباء في بلاد المغرب ومنزل رهط من علماء الأندلس الذين رحلوا بعد أن شتتتهم الحوادث. فكان من هؤلاء وأولئك أساتذة ابن خلدون ومعلموه مع والده ومن بعده، قرأ عليهم القرآن وجوده بالقراءات السبع وبقراءة يعقوب، ودرس عليهم العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه على المذهب المالكي الذي كان ولايزال المذهب السائد في المغرب، وأصول وتوحيد، ودرس عليهم العلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب؛ ثم درس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضة.

وحظي ابن خلدون في جميع دراساته بإعجاب أساتذته؛ ونال إجازاتهم. وقد عنى ابن خلدون بذكر أسماء معلميه وأساتذته في مختلف هذه البحوث وترجم لهم ووصف مناقبهم ومكانتهم في علومهم ومؤلفاتهم. ومن أظهر من عنى بذكرهم من أساتذته: محمد بن سعد بن برال الأنصاري، ومحمد بن العربي الحصايري، ومحمد بن الشواش، وأحمد بن القصار، ومحمد بن بحر الزواوي، وآخرين كثيرين. ويظهر من حديثه أن اثنين من أساتذته كان لهما أكبر أثر في ثقافته الشرعية واللغوية والحكمية: أحدهما محمد بن عبدالمهيمن بن عبدالمهيمن الحضرمي إمام المحدثين والنحاة بالمغرب، وقد أخذ عنه الحديث ومصطلح الحديث والسيرة وعلوم اللغة، والآخر أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الآيلي شيخ «العلوم العقلية» و«العلوم الحكمية»، وقد أخذ عنه الأصلين والمنطق وسائر الفنون

الحكمية والتعليمية، ولعظم مكانتهما في نفسه يعنى في كتابه «التعريف» بالترجمة لكل منهما ترجمة مفصلة(3).

كما عني ابن خلدون بذكر أهم الكتب التي درسها عليهم: مثل اللامية في القراءات والرائية في رسم المصحف للشاطبي والتسهيل في النحو لابن مالك، والأغاني للأصفهاني، والمعلقات، وكتاب الحماسة للأعلم، وطائفة من شعر أبي تمام والمتنبي، ومعظم كتب الحديث وخاصة صحيح مسلم وموطأ مالك، والتقصي لأحاديث الموطأ، لابن عبدالبر، وعلوم الحديث لابن الصلاح، والتهذيب للبرادي، ومختصر المدونة لسحنون في الفقه المالكي، ومختصر ابن الحاجب في الفقه والأصول، والسير لابن إسحق.

ولما بلغ ابن خلدون الثامنة عشرة من عمره حدث حادثان خطيران عاقاه عن متابعة دراسته وكان لهما أثر بليغ في مجرى حياته. أما أحدهما فحادث الطاعون الذي انتشر عام 749هـ في معظم أنحاء العالم شرقيه وغربيه، فطاف بالبلاد الإسلامية من سمرقند إلى المغرب، وعصف كذلك بمعظم البلاد الأوروبية والأندلس. وقد وصفه ابن خاتمة الأندلسي في رسالة له، فذكر أنه أتى على معظم مدن الأندلس، وأنه أهلك في يوم واحد بتونس ألفاً ومائتي نسمة. ويسميه ابن خلدون «الطاعون الجارف» ويصفه بأنه كان نكبة كبيرة «طوت البساط بما فيه» وكان من كوارثه في حياة ابن خلدون أنه أهلك أبويه وجميع من كان يأخذ عنهم العلم من شيخوخه(4).

أما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى عام 750هـ مع سلطانه أبي الحسن صاحب دولة بني مرين. وقد استوحش ابن خلدون لهذين الحادثين أيما استيحاش وتعذر عيه من بعدهما متابعة الدراسة لانقباضه وضيق صدره من جهة، ولهلاك العلماء وهجرة من بقي منهم من جهة أخرى، لذلك أخذ يتطلع إلى

تولي الوظائف العامة والسير في الطريق نفسه الذي سار فيه جداه الأول والثاني وكثير من قدامى أسرته.

مراحل حياته الاجتماعية والعلمية:

أ - مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية (751-776هـ)

كانت دولة الموحدين منذ أوائل القرن السابع الهجري قد انهارت دعائمها، وقامت على أنقاضها دويلات عديدة من أشهرها ثلاث دول: أحدها دولة بني حفص بأفريقيا وهي التي ولي فيها الجد الثاني لابن خلدون أمر تونس، والجد الأول أمر بجاية. وثانيتهما: بني عبدالواد في المغرب الأوسط الذي كانت قاعدته «تلمسان». وثالثتهما: دولة بني مرين في المغرب الأقصى الذي كانت قاعدته «فاس».

وكانت دولة بني مرين أقوى هذه الدول جميعاً، وفي عهد «ابن تافراكين» تولى ابن خلدون عام 751هـ/1350م وظيفة «كتابة العلامة» وهي الديباجة التي توضع في الرسائل السلطانية، ويظهر أنها كانت تحتاج إلى شيء من الإنشاء والبلاغة، فكانت أول وظيفة تولاها من وظائف الدولة. ثم حين كان بالمغرب عينه السلطان «أبي عنان» عضواً في مجلسه العلمي بفاس، ثم مازال السلطان يدنيه إليه ويرفع من مكانته حتى عينه في العام التالي ضمن كتابه وموقعيه»[5].

وقد أتيح لابن خلدون وهو بفاس أن يعاود الدرس والقراءة على العلماء والأدباء الذين كانوا قد نزحوا إليهامن الأندلس ومن تونس وغيرها من بلاد المغرب، ويختلف إلى مكتبات فاس التي كانت من أغنى المكتبات الإسلامية، فارتقت بذلك معارفه، واتسع اطلاعه، وجمع بين رغبته القديمة في متابعة العلم واتجاهه الجديد في الضرب في غمار السياسة والأخذ بنصيب من وظائف الدولة.

هذا ولم تكن الوظيفة التي تولاها ابن خلدون لترضي مطامحه الكبيرة – على حد قوله – في درجة المناصب التي شغلها أسلافه، بل كانت دونها خطراً ومقاماً، ولم يتورع من إشباع طموحه السياسي بخوض غمار الدسائس السياسية ليحقق عن طريقها مطامحه وآماله، فتآمر على «ابن عنان» الذي كشف مؤامراته مع أمير مخلوع وسجنه زهاء عامين ثم أفرج عنه مع آخرين، ورد إليه سابق وظائفه بعد موت ابن عنان، ثم تقلب في كثير من الوظائف الديوانية بعد كثير من المؤمرات والدسائس، حتى وصل إلى كتابة السر والإنشاء والمراسيم للسلطان أبي سالم زهاء عامين، ثم ولاه «خطة المظالم» فأداها بعدالة وكفاية.

ثم تولى ابن خلدون حجابة أمير بجاية عام 766هـ وكان منصب الحجابة هو أعلى منصب في الدولة على الرغم من أنه كان يقوم بتدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة[6]. وهكذا جمع في هذه الفترة بين أرقى مناصب الدولة وأرقى مناصب العلم، ومضى يدبر الأمور بعزم، ويعالج الفتن القائمة، ويتجول بين القبائل البدوية يجبي منها الضرائب بدهائه وصرامته، ثم تقلب في كثير من المناصب الأخرى وتحرك ما بين بسكرة وفاس وتلمسان، بتأثير الانقلابات السياسية الكثيرة والحروب الطاحنة التي جرت بين مختلف دويلات المغرب والأندلس.

لقد عاش ابن خلدون في عالم متقلب الأوضاع في جميع الميادين. فكان العصر آنذاك، عصراً أصبحت فيه الحضارة العربية الإسلامية – التي سمحت لأوروبا بالنهضة – عاجزة عن أن تخطو خطوة واحدة إلى الأمام، بل إنها أخذت تتقهقر تقهقراً ذريعاً. فبينما بدأ العالم المسيحي يخرج قليلاً من الظلمات التي كان يتخبط فيها، كانت أزمة العالم العربي والإسلامي بلغت أوجها، وهكذا، أصبح هذا العالم العربي والإسلامي مسرحاً للانحلال والتجزئة والتفكك وعدم الاستقرار، والمؤامرات ولم يكن هذا الوضع المتوتر سائداً في شمال أفريقيا فحسب، بل كان يسود العالم العربي كله.

ب - مرحلة التفرغ للتأليف (776-784هـ)

بعد أن أقصي ابن خلدون عن الأندلس، لتغير الدولة وكثرة الفتن والدسائس، ركب البحر إلى المغرب ونزل بتلمسان، حيث كان أخوه يحيى قد عاد إلى خدمة أميرها «أبي حمّو» وبعد وساطات كثيرة عفى عنه هذا الأخير، وأذن في قدومه إلى تلمسان، وعلى الرغم من أن الأمير كلفه بمهمة سياسية، تظاهر ابن خلدون بقبولها، ولكنه عقد العزم أن يترك شؤون السياسة وينقطع للقراءة والتأليف، فاعتذر للأمير، ونزل بمنداس غرب مدينة تيارت، في قلعة ابن سلامة من بلاد بني توجين[7]. حيث قضى ابن خلدون مع أهله في ذلك المقر المنعزل زهاء أربعة أعوام، نعم في أثنائها بالاستقرار والهدوء وتفرغ للدراسة والتأليف، فأخذ يدون مؤلفه التاريخي الشهير «كتاب العبر» وقدم لهذا المؤلف ببحث هام وعام في شؤون الاجتماع الإنساني وقوانينه، وهو البحث الذي اشتهر فيما بعد باسم «مقدمة ابن خلدون».

وكان ابن خلدون حينئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره، وقد نضجت معارفه، واتسعت دائرة اطلاعه، وارتقى تفكيره، وأفاد أيما فائدة من تجاربه ومشاهداته في شؤون الاجتماع الإنساني على العموم، وخاصة لأنه قضى نحو ربع قرن في غمار السياسة، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية، يدرس أمورها ويستقصي سيرها وأخبارها، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها وأحوالها وتقاليدها.

وكان ذهنه المتوقد وتفكيره الخصب، وملاحظاته السديدة، كان كل ذلك يحمل على التعمق في تأمل هذه الظاهرات، ورد الأمور المتشابهة منها بعضها إلى بعض، والبحث عن أسبابها، والتمييز بين ما ينجم عنها عرضاً وما يترتب عليها عن طريق اللزوم، وردها إلى قوانينها العامة، فجاءت مقدمته هذه فتحاً كبيراً في عالم البحوث الاجتماعية. وقد انتهى من كتابة مقدمته في منتصف عام

779هـ واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط حسب ما يذكره هو في خاتمة مقدمته.

ويبدي ابن خلدون دهشته وإعجابه بما وفق إليه في هذا الأمد القصير، إذ يقول: «فأقمت بها – يقصد قلعة سلامة – أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت منها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى تمخضت زبدتها، وتألفت نتائجها»[8].

ويبدو أن نظره الفاحص الناقد كان يعمل بنشاط خلال هذه الحياة المضطربة بحوادثها، وأن ذهنه الباحث الألمعي كان لايفتأ يختزن المعلومات، وأن عقله الباطن كان لاينفك يرتب الحقائق ويوازن بينها ويستخلص النتائج، وأن كل ذلك كان يجري في صورة لاشعورية، وأنه عندما تهيأ له شيء من هدوء البال واستقرار الحياة تفاعلت تلك الملاحظات المختزنة وبدت النتائج التي انتهت إليها العمليات العقلية اللاشعورية، فأشرقت من خلال ذلك بحوث المقدمة إشراقاً، وتدفقت الآراء والأفكار تدفقاً في صورة دعت إلى دهشته هو نفسه، وكان قصده في المبدأ فيما يتعلق ببحوث التاريخ أن تقتصر على تاريخ المغرب[9]، ولكنه عاد فوسع نطاقه، وجعله تاريخاً عاماً لجميع الأمم الشهيرة المعروفة في عصره، وأشار إلى ذلك في فاتحة كتابه[10].

وقد شرع ابن خلدون في تأليف كتاب «العبر» في أواخر عام 776هـ وانتهى من تأليفه في أواخر عام 780هـ. والملاحظ أنه قد شرع في تأليف المقدمة بعد فراغه من تأليف الأقسام التاريخية من كتابه «العبر». وقد رحل ابن خلدون إلى تونس مسقط رأسه بعد ذلك في أواخر عام 780هـ بعد أن قصد حاكمها السلطان أبي العباس الذي أحسن استقباله. واستقر ابن خلدون بتونس بعد أن استقدم أسرته، وظل عاكفاً على البحث والتدريس لطلبة العلم، حتى أتم مؤلفه

التاريخي الضخم ونقحه وأهداه إلى السلطان أبي العباس عام 784هـ، فتقبلها السلطان بقبول حسن(11). ثم غادر ابن خلدون تونس إلى مصر عام 784هـ/1382م حيث ودع المغرب ولم يعد إليه بعد ذلك.

ج - مرحلة وظائف التدريس والقضاء في مصر:

وصل ابن خلدون إلى ثغر الإسكندرية في يوم عيد الفطر عام 784هـ/1382م وكان السبب الذي أظهره لمقدمه إلى مصر أن ينتظم في ركب الحجيج، ولكن السبب الحقيقي الذي أخفاه كان الفرار من اضطراب السياسة في المغرب، وبعد أن أقام شهراً بالإسكندرية انتقل إلى القاهرة التي أعجب بها بشدة، حيث كانت حينئذ موئل التفكير الإسلامي في المشرق والمغرب، وكان لسلاطينها المماليك شهرة واسعة في حماية العلوم والفنون في المدارس العديدة التي أنشأوها، وفي الجامع الأزهر الذي أنشئ من قبلهم في عهد الفاطميين، فلا جرم أن يراود ابن خلدون الأمل في أن ينال في هذه الزيارة من الرعاية والمكانة ما تستأهله كفايته ومنزلته العظيمة بين علماء عصره؛ خاصة وأن صيته كان قد سبقه إلى القاهرة، وأن المجتمع المصري كان يعرف الكثير عن شخصيته وسيرته وعن بحوثه الاجتماعية والتاريخية، ولاسيما مقدمته الشهيرة التي أعجبت دوائر العلم والفكر والأدب في القاهرة بطرافتها وجدتها وروعة مباحثها وما تنطوي عليه من ابتكار في شؤون الاجتماع.

وكان ابن خلدون حينئذ في الثانية والخمسين من عمره؛ ولكنه كان لايزال موفور النشاط والقوة متطلعاً إلى مراتب العزة والنفوذ عن طريق كفايته العلمية، فلما وصل إلى القاهرة لقي من علمائها وخاصة أهلها أحسن استقبال وأروعه، وهوت إليه أفئدة كثير من الناس، والتف حوله عدد كبير من المثقفين ينهلون من علمه، ويفيدون من مؤلفاته ومناهجه في البحث، وكان الأزهر أكثر معاهد العلم في القاهرة استعداداً لمثل هذه الدراسات العالية في هذا العهد.

فاتخذ ابن خلدون من أروقته مدرسة يلتقي فيها بتلاميذه ومريديه، وتصدر فيها حلقة للتدريس العام. ويظهر أنه كان يدرس الحديث والفقه المالكي ويشرح نظرياته الاجتماعية التي ضمنها المقدمة. وقد كانت هذه الدروس خير إعلان عن غزير علمه وواسع اطلاعه، وعظيم قدرته على الإبانة عن أفكاره والتأثير على سامعيه، فقد كان ابن خلدون، إلى جانب تمكنه من البحوث العلمية، محدثاً بارعاً، رائع المحاضرة يخلب ألباب سامعيه بمنطقه وبلاغة عباراته. وهذا ما يحدثنا به جماعة من أعلام التفكير والأدب المصريين الذين سمعوه أو درسوا عليه، ومنهم المؤرخ الكبير تقي الدين المقريزي والعلامة الحافظ ابن حجر العسقلاني، على الرغم من خصومة هذا الأخير له[12].

وكان حاكم مصر في هذا العهد الظاهر برقوق، الذي حرص ابن خلدون على التقرب إليه، فأكرم وفادته وعني بأمره «وأبر لقاءه، وآنس غربته، ووفر عليه جرايته من صدقاته، شأنه مع أهل العلم»[13] ثم عينه في أوائل عام 786هـ في منصب تدريس الفقه المالكي بمدرسة «القمحية»[14].

وفي سنة 786هـ عينه السلطان قاضي قضاة المالكية، وخلع عليه لقب «ولي الدين» وكان منصب قاضي قضاة المالكية أحد مناصب أربعة بعدد المذاهب يسمى صاحب كل منها قاضي القضاة[15]. وكان يسود القضاء في مصر حينئذ فساد واضطراب وميل إلى الهوى والأغراض، فلم يدخر ابن خلدون وسعاً في إصلاح ما فسد، وتحقيق العدالة في أمثل وجوهها وأدق معانيها، كما يشهد بذلك المعاصرون له في مؤلفاتهم، مثل أبو المحاسن الذي وصف ولايته للقضاء فقال: «فباشره بحرمة وافرة، وعظمة زائدة، وحمدت سيرته، ودفع رسائل أكابر الدولة، وشفاعات الأعيان»[16].

وكانت صرامته هذه، وتوخيه العدالة في أدق معانيها، وحرصه على المساواة بين جميع الناس أمام القانون، وعزوفه عن طرائق الحيل والالتواء

والمحاباة، كان كل ذلك سبباً في إثارة السخط عليه من كل ناحية، فسلقه كثير من الناس بألسنة حداد، وكثرت في حقه الوشايات لدى السلطان، هذا إلى أن ابن خلدون كان مغربياً، وكان منصب قاضي القضاة في مصر من أهم مناصب الدولة، ومطمح أنظار الفقهاء والعلماء المصريين، فكان من الطبيعي أن يثير حقدهم عليه وحسدهم إياه حظوته لدى السلطان وفوزه دونهم – وهو الأجنبي عن بلادهم – بهذا المنصب الجليل. لهذه الأسباب كلها مجتمعة اشتد السعي في حقه، والإغراء به، واتهامه بجهل الإجراءات القضائية، فانتهى الأمر بإعفائه من منصبه عام 787هـ أي بعد عام واحد من ولايته له. وقد صاحب ذلك فقدانه لأسرته التي غرقت حين وصلت في سفينة إلى الإسكندرية، ففقد الأهل والولد، مما جعله يزهد في كل المناصب، ويعتزل متفرغاً للعلم والعبادة والتدريس والتأليف. وقد تولى بعد ذلك عدة مناصب في التدريس والإشراف على المدارس الفقهية والصوفية الموجودة بالقاهرة[17].

وفي النصف الثاني من عام 801هـ عين مرة ثانية في منصب قاضي المالكية بعد أن ظل مقصياً عنه زهاء أربعة عشر عاماً. وفي تلك السنة توفي الظاهر برقوق، وخلفه ابنه الناصر فرج، فأبقى لابن خلدون منصب القضاء. بيد أنه لم يلبث أن استأذن السلطان في السفر إلى فلسطين لزيارة بيت المقدس ومشاهدة آثار هذه البلاد، فأذن له، فسافر إليها، وزار جميع آثارها، التي سجلها في كتابه التعريف. وقد قابل «تيمورلنك» حين أتى إلى بلاد الشام، وقدم إليه بعض الهدايا، وأراده في معيته ولكنه استأذنه وعاد إلى مصر، وقد كتب فيما بعد إلى سلطان المغرب خطاباً يقص عليه فيه قصته مع تيمورلنك[18].

وقد تولى ابن خلدون منصب القضاء أربع مرات في خمس سنين (803-808هـ) حيث كانت هناك منافسة شديدة بينه وبين خصومه على هذا المنصب الخطير في مصر، وظلت الحرب سجالاً بينه وخصومه حول هذا المنصب، وظل هذا المنصب دولة بينهما، يتولاه أحدهم إذا انتصروا عليه، حتى

وفاته في السادس من رمضان عام 808هـ/ 16 مارس عام 1406م حيث دفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر على ما يذكر السخاوي والمقريزي.

وهناك مسألة جديرة بالاعتبار، لفهم حياة ابن خلدون والعصر الذي عاش فيه، وهو ذلك الصراع الشديد الواقع بين مختلف الدول والأقاليم الإسلامية والعربية، فقد كان عصر انحلال وفساد شديد، كان الأمراء والملوك يتحينون الفرص المواتية ليستولوا على الحكم. ومن أجل بلوغ هدفهم فإنهم لم يترددوا حتى في قتل آبائهم وأشقائهم. وبما أن كل سلطان كان له حوالي عشرة أولاد فإنه يمكن لنا أن نتخيل كل التعقيدات التي من شأنها أن تبرز إلى الوجود، إذ إن هؤلاء الأبناء – كمايقول باحث معاصر[19] – ليسوا من أم واحدة. ووضعية كهذه، لم تخدم غالباً مصلحة الوزراء الذين كانوا يساهمون في تنظيم الدسائس والمؤامرات[20].

ففي هذه البيئة المأساوية عاش ابن خلدون، وإننا إذا ما أخذنا على «عدم وفائه» و«مكره» و«انتهازيته» نكون مخالفين للفطرة السليمة وللواقع الذي حاولنا أن نبرز خطوطه الرئيسية. وإنه يمكن لنا أن نؤكد كل التأكيد، ويتفق معنا الباحث عبدالغني مغربي في هذا، أن ابن خلدون إذا ما بدا لنا متقلباً تجاه السلاطين والأمراء المتعددين الذين خدمهم، فما ذلك إلا سعياً منه – ضمناً أو تصريحاً – لإعادة بناء المغرب العربي الكبير الذي كان عزيزاً عليه.

ومع ذلك كله، أفلم يمتدح، بحق أولئك الملوك الأقوياء الداعين إلى الوحدة؟ فقراءة المقدمة قراءة جيدة ستؤدي، دون ريب بصاحبها إلى هذا الاستنتاج. ونجد فرانز روزنتال Franz Rosenthal الذي هو من بين المؤلفين القلائل الذين استطاعوا أن يفهموا ابن خلدون فهماً جيداً، ينظر إليه نظرة موضوعية جعلته يؤكد أن ابن خلدون ظل طيلة حياته، «يحن إلى شمال أفريقيا، مسقط رأسه حنيناً صادقاً عميقاً». ونحن بطبيعة الحال نرى ما يراه فرانز روزنتال.

مصر وابن خلدون وتنقيح المؤلفات:

لم ينقطع ابن خلدون في أثناء إقامته الطويلة بمصر التي استغرقت زهاء أربع وعشرين سنة هجرية، من مراجعة مؤلفه الكبير ومقدمته. فأضاف - على ما يذكر الدكتور علي عبدالواحد وافي[21] - إلى تاريخه «العبر» عدة فصول، ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ الدول الإسلامية في المشرق والأندلس والمغرب في أواخر القرن الثامن الهجري، أي إلى ما قبل وفاته بأمد قصير.

وأضاف كذلك بعض فصول وبعض فقرات إلى المقدمة نفسها، وحرر بعض فصولها تحريراً آخر جديداً. كما نقح كتابه «التعريف» الذي سماه أولاً «التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب» وذيل به كتابه «العبر» فأدخل عليه كثيراً من التعديلات والتنقيحات والزيادات في المراحل التي عرض لتاريخها في وضعه الأول، وأضاف إليه تاريخ المراحل الأخيرة من حياته، ووصل في رواية حوادثه إلى نهاية عام 807هـ فعظم بذلك حجم الكتاب بما أضيف إليه من تنقيح وزيادات وأخبار جديدة، ودعا ذلك مؤلفه إلى أن يستبدل بعنوانه القديم عنواناً جديداً آخر يدل على سعة ما عرض له وشموله لجميع مراحل حياته، فسماه «التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقاً وغرباً».

وقد أرسل المؤلف نسخة (المقدمة والتاريخ والتعريف) إلى الملك الظاهر برقوق، كما أرسل نسخة أخرى منه إلى خزانة الكتب بجامع القرويين بفاس مهداة إلى السلطان أبي فارس عبدالعزيز بن أبي الحسن عام 799هـ، وعن هذه النسخة التي عرفت بالفارسية (نسبة إلى السلطان فارس) نقلت في صورة مباشرة أو غير مباشرة جميع الطبعات المتداولة في العالم العربي لمقدمة ابن خلدون.

ولا ننسى أن ابن خلدون قد صنف من قبل كتب مناسبات عددها خمسة وهي شرح قصيدة لابن الخطيب[22] حول أصول الفقه، وشرح البردة (القصيدة

الدينية)، وملحقات في المنطق، وكتاب الأرثماطيقي، وشرح لباب المحصل لفخر الدين الرازي، وقد كتب أيضاً ملخصات عديدة حول مؤلفات ابن رشد الفيلسوف[23].

ومؤلفات شبابه هذه كلها قد حصرها ابن خلدون في كتابه المتعلق بتاريخ غرناطة (الإحاطة في أخبار غرناطة) والذي انتهى من تأليفه عام 1364م. وعلينا أن نضيف إلى هذا كله مؤلفاً آخر حول علم الاجتماع الديني وهو «شفاء السائل في تهذيب المسائل»[24] الذي اكتشفه محمد بن تاويت الطنجي الاختصاصي في الدراسات حول ابن خلدون، ويجدر بنا أخيراً أن نضيف إلى هذه المؤلفات جميعها ترجمته الذاتية «التعريف بابن خلدون»[25].

وهذا الكتاب الأخير يكشف براعة ابن خلدون في فن من فنون التاريخ وهو «الأوتو – بيوجرافيا» أي ترجمة المؤلف لنفسه، بل يعد ابن خلدون مجلياً في هذا الفن من بين مؤرخي العرب الأدباء»، ولسان الدين بن الخطيب معاصر ابن خلدون وصديقه في كتابه «الإحاطة» والحافظ بن حجر والمسلمين بما كتبه عن تاريخ حياته في كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» صحيح أنه قد سبقه في هذا الفن كثير من مؤرخي العرب وأدبائهم، كياقوت الحموي في كتابه معجم معاصر ابن خلدون في كتابه «رفع الأصر عن قضاة مصر»، ولكن هؤلاء وغيرهم ممن تصدوا قبل ابن خلدون للترجمة عن أنفسهم قد قنعوا بتراجم موجزة.

أما ابن خلدون فهو أول من يكتب عن نفسه ترجمة رائعة مستفيضة يتحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له، وما أحاط به من حوادث، من يوم نشأته إلى قبيل مماته، ويتحدث عن كل ذلك بدقة المؤرخ الأمين الحريص على الاستيعاب والشمول، فلا يغادر شيئاً مما عمله أو حدث له، إلا سجله، وهو في هذا يشبه فن «الاعترافات» كاعترافات الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من

الضلال» واعترافات «جان جاك روسو» في كتابه «الاعترافات» Les Cconfessions.

هذا، ولا يقتصر ابن خلدون في كتابه «التعريف» على تاريخ حياته[26]، بل يذكر كذلك كثيراً مما يتصل بهذا التاريخ من حوادث ووثائق وخطب ورسائل وقصائد، ويصف أحوال كثير من المجتمعات والنظم التي كانت لها علاقة به، ويصور أحوال العصور التي اجتازها أحسن تصوير، ويترجم لمعظم من عرض لذكرهم في كتابه.

وفي كتابه طائفة كبيرة من الرسائل التي تلقاها من أصدقائه بنصوصها كاملة وكثير من أشعارهم وقصائدهم، ومن التقارير الرسمية والخطابات المتبادلة بين الملوك والسلاطين، وخطابات ابن خلدون نفسه وخطبه وبعض ما ألقاه من كلمات في افتتاحيات مجلس التدريس، وبعض دروسه نفسها، ورسائله وأشعاره. كما يشتمل على بحوث تاريخية قيمة لبعض الدول، وأوصاف دقيقة لأحوال بعض المجتمعات، وتصوير رائع لما يكتنفها من ظروف، كما يشتمل على تراجم دقيقة لكثير من رجالات السياسة والأدب والعلم في عصره وفي غير عصره. فهو يقدم مجموعة هامة من الوثائق في الأدب والتاريخ والاجتماع.

ابن خلدون والغرب:

ومن الجدير بالذكر أن مقدمة ابن خلدون قد ترجمت إلى عديد من اللغات: التركية، والفرنسية، والإنجليزية، والبرتغالية. وكثير من اللغات الأخرى. ومما لا شك فيه أن أروع ترجمة للمقدمة، هي تلك التي أنجزها المستشرق «فرانز روزنتال» رئيس قسم اللغات السامية بجامعة يال Yall (الولايات المتحدة الأمريكية) والتي نشرت بنيويورك عام 1958م وجاءت مرفوقة بمقدمة وبفهرسة وضعها والتر – ج – فيشال Walt. J. Fische بجامعة كاليفورنيا، وتأتي أهمية

هذه الترجمة من اعتماد روزنتال على ثماني عشرة مخطوطة، إضافة إلى شروحه الدقيقة والعميقة المصاحبة للترجمة.

وعلى الرغم من عمق معارف ابن خلدون، وبراعته في إبداع علم الاجتماع المتجلي في مقدمته، فقد ظل مغموراً في العالم العربي، من نهاية القرن الخامس عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر، وظل طيلة هذه الفترة كلها منسياً، ويمكن تفسير ذلك بأن هذه القرون الأربعة تشكل «سبات» وجمود الثقافة والفكر العربيين، وكأن انهيار وتحنيط إنتاج العقل العربي، ناتجين، بنوع خاص، عن تهديم البنية الاقتصادية في المناطق المعنية بالأمر، وكان هذا التهديم البنيوي فوضوياً وعميقاً[27]. ولقد أخر بادئ ذي بدء بالمغرب ثم بالمشرق بعده، وفوق ذلك كله، فإن العالم الأوروبي هو الذي حل محل العالم العربي، وحدث ذلك خاصة بفضل تدخل بعض العوامل الموضوعية، والتاريخية التي تميز بها هذا العصر الذي دام أربعة قرون. فانتقل مشعل المعرفة والعلم، أعني مشعل الفكر، من أيدي العرب إلى أيدي الأوروبيين.

والواقع أن أوروبا لم تكتشف ابن خلدون إلا في القرن التاسع عشر، وذلك على النقيض، مما حدث مثلاً بالنسبة لابن رشد وابن طفيل (1100-1185م)، إذ كانت مؤلفاتهما تحلل وتشرح في معظم المؤسسات الأوروبية للتعليم العالي، لاسيما في السوربون، وذلك في القرون الوسطى، ويمكن تعليل الكثير من هذه الأمور حين ندرك أن العصر الذي عاش فيه ابن خلدون كان بالأخص عصراً يفتقر إلى العلاقات بين البلدان العربية والبلدان الأوروبية. وهذه الأسباب تعود إلى ركود بل إلى تقهقر الإبداعية العربية، ومهما يكن من أمر فإن ابن خلدون قد أثر كثيراً في العلماء الأوروبيين.

واعتبر ابن خلدون من اكتشاف أثره سلفاً لطائفة من المفكرين الأوروبيين كبودان Bodin وماكيافيللي Machivael، ومنتسيكيو Montesuien وجيبون

Gibbon وفيرغوسون Ferguson وكوندورسيه Condorcet وكونت Conte وتارد Tarde وهيغل Hegel وماركس Mrx، إلخ وأكد بعض الذين شرحوا المقدمة أن ابن خلدون قد أثر في هؤلاء المفكرين[28]. وأكثر من هذا فكل المؤرخين المتخصصين في تاريخ شمال أفريقيا القروسطى قد انتهلوا الجزء الأساسي من موادهم من آثار ابن خلدون.

البقية في الأعداد القادمة

17) انظر ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات ج 1 ص 160، والتعريف: ص 330.

8) ابن خلدون: التعريف ص 382، 383.

19) د. عبدالغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين ص 25 ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر عام 1988م.

20) CF. La Chronologie des dynasties Arabo-Musulmanes, placee a la fine de notre travail.

21) د. علي عبدالواحد وافي: عبدالرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ص 1 أعلام العرب عام 1962م.

22) ابن الخطيب (1313-1374م) هو مؤلف «الإحاطة في أخبار غرناطة» بوجه خاص وينبغي أن نميز بينه وبين الخطيب المعروف بالفيلسوف فخر الدين الرازي الذي يتحدث عنه ابن خلدون في المقدمة.

23) ابن رشد الحفيد (1126-1198م) الطبيب والفيلسوف الأندلسي المعروف.

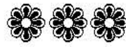
24) شفاء السائل في تهذيب المسائل طبعة اسطنبول عام 1958م.

25) د. علي عبدالواحد وافي: عبدالرحمن بن خلدون ص 239، 420.

26) د. علي عبدالواحد وافي: عبدالرحمن بن خلدون ص 239، 420.

27) د. عبدالغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون ص 43 ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين الجزائر عام 1988م.

28) السابق ص 46، 47.



من الموشحات إلى الشعر الحر

جميــل حســن

تمهيـد:

بين إنشاد الشعر العربي وقراءته مهموساً مسافة ما بين الرحلة والإقامة. أما ما بين إنشاد الشعر العربي وتصديه لقضايا الإنسانية وهمومها فمسافة تمتد من عصر الخيل والإبل، ولعبة السيف والترس إلى عصر ارتياد الفضاء والنزول في ضيافة القمر؛ قطعها الشعر عبر أنات متتابعة في الزمن يؤرخ فيها الآن التالي للآن الذي سبق، ويرهص بالآن الذي يجيء، سُنّة للتطور الفني واكبت تطور الإنسان، وانبثقت عنه. وعبثاً يحاول البعض قطع هذه السيّالة المتدفقة عبر التاريخ في صميم الوجود العربي مخدوعاً بما ظهر من تخلخل في كيان الأمة في بعض مراحل حياتها، غافلاً عن مسلّمة علمية راسخة، هي أن الفن بعامة والشعر بخاصة ترجمان الواقع الحي، تنعكس فيه ومن خلاله صور الحياة والأحياء صعوداً وهبوطاً، تقدماً وتقهقراً، امتداداً وانحساراً، وضوحاً وغموضاً.. إلخ.

من هنا كانت النظرة إلى شعرنا العربي تحتاج دوماً إلى المراجعة والتمحيص على ضوء ما يتوصل إليه النقد الأدبي، وسائر العلوم الإنسانية.

وفي غمرة الصراع على الحداثة، أو ما سمّاه البعض «صدمة الحداثة» أوشك النقد العربي يضيع كلية في متاهات هذا الصراع، ونحن، وإن كنا نرى في هذا الصراع ظاهرة صحية من شأنها تحريك الراكد في ثقافتنا وأن تهيئ مناخاً للحوار المسؤول الذي لابد – في النتيجة – من أن يؤسس لحركة نقدية عربية الشكل والمحتوى، فإننا نتمنى ألاَّ يفوت أدباءنا من مبدعين ونقاد أن أمتنا متجذرة في تربة الحضارة الإنسانية وفي مختلف تجلياتها وانتماءاتها، وأن هذه الأمة قادرة على المواكبة المتواصلة لركب الحضارة أخذاً وعطاءً. والمسؤولية الكبرى – لا شك – واقعة على عواتق هذا النفر من أبنائها الذين حباهم الله نعمة الإبداع والنظر بعين البصيرة الواعية، وندبتهم مواقعهم وثقافتهم لأن يكونوا طليعة هذه الأمة وروادها على دروب الكشف والعطاء.

لقد دخلت قضية التجديد والتطور مرحلتها الجادة في العصر العباسي الأول. وظهرت هناك مدرستان مجددتان نشأ عنهما اختلاف كبير في الشعر بين القدماء والمحدثين «اختلاف في اللفظ نشأت عنه مدرسة مسلم بن الوليد الأنصاري التي أخرجت أبا تمام والمتنبي وأمثالهما من أصحاب البديع؛ واختلاف في المعنى نشأت عنه مدرسة أبي نواس التي أخرجت البحتري وغيره من أولئك الشعراء الذين آثروا اللفظ القديم والمعنى الجديد. ولم يتكلفوا بديعاً ولا استعارة»[1].

أما قضية الوزن فلم تكن مطروحة للجدل والخصومة – فيما نعلم – ما خلا إشارات عابرة تبدو هنا وهناك سنحاول أن نمسك ببعضها، ونجعلها منطلقاً لبحثنا هذا.

روى صاحب الأغاني الرواية التالية: «قيل لأبي العتاهية: كيف تكتب الشعر؟. قال: ما أردته قط إلا مثل لي، فأقول ما أريد وأترك ما لا أريد». وقال: «لو شئت أن أجعل كلامي كله شعراً لفعلت». وقال ابنه محمد: «سئل

أبو العتاهية هل تعرف العروض؟، فقال: أنا أكبر من العروض، وله أوزان لا تدخل في العروض»[2]. وحدَّث رجل فقال: «أتيت أبا العتاهية فقلت له: إني رجل أقول الشعر في الزهد، ولي فيه أشعار كثيرة، وهو مذهب أستحسنه لأني أرجو ألا آثم فيه؛ وسمعت شعرك في هذا المعنى فأحببت أن أستزيد منه، فأحب أن تنشدني من جيّد ما قلت. فقال: اعلم أن ما قلته رديء. قلت: وكيف؟، قال: لأن شعري ينبغي أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين أو مثل شعر بشّار وابن هرمة؛ فلم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه مما لا يخفى على جمهور الناس، مثل شعري»[3].

● – يُستخلص من أقوال أبي العتاهية وادعاءاته أن تجاوزات العروض والتساهلات الفنية الأخرى مرتبطة بالرداءة، وأن أمام الشاعر طريقتين: طريق الفحول القدامى، أو طريق المبدعين من المجددين، وإلا كان من الأصوب له أن يتجه صوب الجمهور فيكتب بلغة سهلة مفهومة من العامة، ولهذا الكلام مدلول سوف نتجاوزه الآن لنعود إلى التذكير به عندما تأتي المناسبة، وإن كنا نرى من المناسب أن نشير إلى أن الأسلوب الذي وصفه أبو العتاهية بالسهولة من الأصوب أن نصفه بالأسلوب المباشر الذي لا تتدخل في صياغته ريشة الفن ولا خيال الشاعر.

وإن كان شعر أبي العتاهية قد انتقل إلى حلقات الدراويش والمنشدين في الساحات والتكايا والطرق...، فإن ظاهرة أخرى قد انبثقت عن هذه الحقيقة أو رادفتها هي أن الغناء العربي، بعد أن وضع قواعده الأولى استجابة إلى زخم شعر الفحول المتقدمين، أخذ يُخضع الشعر إلى بعض التحويرات التي تناسب الغناء كما نقرأ في موضع آخر من كتاب «الأغاني»، وجعل يفرض سلطانه تدريجياً على الشعر والشعراء ويطالبهم بالكتابة المناسبة للتلحين والغناء. واستمرت الحال على هذا المنوال حتى ظهر شعر الموشحات الذي قُصد به خالصاً لوجه الغناء.

الموشحات:

جدَّد الشعراء العباسيون في القصيدة العربية تخلصاً من قيود القافية، ولكي يلائم شعرهم الغناء، فاخترعوا المسمط والمخمّس والمزدوج، والمواليا إلخ.. نظم عليها بشّار ومحمد بن أبي بدر السُّلَمي، ومحمد بن عيسى التميمي وسواهم.. حتى كانت الموشحات والسبب الأول في اختراع الموشحات هو الغناء(4). يقول ابن خلدون: «أما أهل الأندلس، فلما كثر الشعر في ديارهم وتهذَّبت مناحيه وفنونه وبلغ التنميق فيه الغاية استحدث المتأخرون منهم فناً سموه بالموشح»(5).

فلنعرّف بالموشحات أولاً: ماهيتها، أشكالها، طرائقها، ثم نتعرض لقيمتها الفنية متخذين من ذلك توطئة للوصول إلى الشعر الحر في عصرنا الحاضر. ولدينا أهم مرجع يفي بالغرض، ذلك هو كتاب «دار الطراز في عمل الموشحات» تأليف «ابن سناء الملك» الخبير بهذا النص(*).

يقول ابن سناء الملك(6): «الموشَّح كلام منظوم على وزن مخصوص. وهو يتألف في الأكثر من ستة أقفال وخمسة أبيات، ويقال له التام. وفي الأقل من خمسة أقفال وخمسة أبيات، ويقال له الأقرع.

فالتام ما ابتُدئ فيه بالأقفال. والأقرع ما ابتُدئ فيه بالأبيات، فمثال التام موشَّح الأعمى التطيلي:

ضاحك عن جمانْ سافرٌ عن بدرِ
ضاق عنه الزمانْ وحواهُ صدري

فهذا الموشَّح ابتُدئ بقفله. ومثال الأقرع:

سطوةُ الحبيبْ أحلى من جنى النحل

وعـــلـــى الـــكـــئـــيـــبْ	أن يـــخـــضـــعَ لـــلـــذّلِّ
أنـــا فـــي حـــروبْ	مـــع الـــحـــدقِ الـــنّـــجـــل
لـــيـــس لـــي يـــدانْ	بـــأحـــور فـــتـــانْ
مـــن رأى جـــفـــونَـــه	فـــقـــد أفـــســـدتْ دنـــيـــه

هذا الموشّح ابتُدئ ببيته.

والأقفال هي أجزاء مؤلفة يلزم أن يكون كل قفل منها متفقاً مع بقيتها في وزنها وقوافيها وعدد أجزائها، والأبيات هي أجزاء مؤلفة مفردة أو مركبة يلزم في كل بيت منها أن يكون متفقاً مع بقية أبيات الموشح في وزنها وعدد أجزائها لا في قوافيها، بل يحسن أن تكون قوافي كل بيت منها مخالفة لقوافي البيت الآخر. وأقل ما يتركب القفل من جزئين فصاعداً إلى ثمانية أجزاء. والبيت لابد أن يتردد في التام والأقرع خمس مرات. وأقل ما يكون البيت ثلاثة أجزاء. وقد يكون في النادر من جزأين. وقد يكون من ثلاثة أجزاء ونصف. والخرْجة عبارة عن القفل الأخير من الموشح، والمشروع، بل المفروض في الخرجة أن يجعل الخروج إليها وثباً واستطراداً وقولاً مستعاراً على بعض الألسنة. وأكثر ما تجعل الخرجة على ألسنة الصبيان والنسوان والسكرى، والسكران، ولابد في البيت الذي قبل الخرجة من قال، أو قلت، أو قالت، أو غنى، أو غنيتُ، أو غنّيت»[7].
كقول عبادة بن ماء السماء:

إنّ الحمام في أيكها تشدو
قل: هل عُلم أو هل عُهد أو كان
كالمعتصم والمعتضد ملكان

والموشحات تنقسم قسمين: الأول ما جاء على أوزان أشعار العرب والثاني ما لا وزن له فيها. والذي على وزن أشعار العرب ينقسم قسمين أحدهما

ما لا يتخلل أقفاله وأبياته كله تخرج بها تلك الفقرة التي جاءت فيها تلك الكلمة عن الوزن الشعري. وما كان من الموشحات على هذا النسج فهو المرذول المخذول[8]، وهو بالمخمسات أشبه منه بالموشحات. ولا يفعله إلا الضعفاء من الشعراء. والقسم الثاني من الموشحات هو ما لا مدخل لشيء منه في شيء من أوزان العرب، وهذا القسم منها هو الكثير. والجم الغفير.

والموشحات تنقسم من جهة أخرى إلى قسمين: قسم أقفاله وزن أبياته كأن أجزاء الأبيات من أجزاء الأقفال، كقول الأعمى[9]:

أحلى من الأمن	يرتاع من قربي	ويفرقْ
في وجههِ سِنةْ	يشجى من العذلِ	ويشرقْ
لله ما أقربْ	على محبيه	وأبعدا
حلو اللمى أشنبْ	أسى الضنى فيه	وأسعدا
أحببْ به أحببْ	ويا تجنيه	طال المدى
أما ترى حزني	ناراً على قلبي	تحرقْ
حسبي به جنة	يا ماء يا ظلّ	يا رونقْ

وقسم أقفاله مخالفة لأوزان أبياته تتبين لكل سامع، ويظهر طعمها لكل ذائق، كقول بعضهم:

الحبّ يجنيك لذة العذل	واللّوم فيه أحلى من القبل
لكل شيء من الهوى سبب	جدٌّ الهوى بي وأصله القلب
واه!. لو كان جدٌّ يغني	كان الإحساس من الحسنِ

وهذا القسم لا يجسر على عمله إلا الراسخون في العلم من أهل هذه الصناعة، فأما من كان طفيلياً على هذه المائدة فإنه إذا سمع هذا الموشح ورأى

مباينة أوزان أقفاله لأوزان أبياته ظن أنه جائز في كل موشح، فعمل ما لا يجوز عمله، وما لا يمشّيه التلحين له، وتظهر فضيحة فيه وقت غنائه. فإن المغني ببعض الآلات يحتاج إلى أن يغير شدَّ الأوتار عند خروجه من القفل إلى البيت، وعند خروجه من البيت إلى القفل، وهذا ما كان ينبغي أن يلحظ ويحفظ(*).

نخرج مما تقدّم إلى ما يلي:

1 – فن الموشحات فن خارج من الشعر العربي وخارج عليه، استخدم فنونه جميعاً، والغزل عنه غالبٌ عليه[10].

2 – نشأ هذا الفن في أحضان الغناء ومجالس الطرب، فهو إنما استحدث ليلبي حاجة الغناء والمغنين، ويقرب الأمراء والحكام ومن تشبه بهم.

3 – وضعت له أصول وقواعد جرى العرف عليها والتقيد بمقتضياتها.

4 – بدأت الموشحات فصيحة ذات صلة واضحة بأصول الشعر وقوانينه ثم أخذت تتطور نحو العامية وتنتكس بها حتى استغرقتها بيئة الغناء العامي كلية، وصار الناظم بالفصحى هو المغترب المضعوف.

5 – نتج عن ذلك هجران الأوزان المعروفة للشعر العربي، والنظم على أوزان عامية، أو على غير وزن، وحتى في حالات كتابة الموشح الموزون كان الملحنون يتدخلون في وزنه كيما يوائموا بينه وبين ما رُكّب عليه آلاتهم الموسيقية.

6 – لا نرى أن الموشحات تمثل الطبيعة الأندلسية ولا البيئة الأندلسية وإنما تمثل نمطاً من تطور الحياة المشرقية في الأندلس (الألفاظ عربية مشرقية قلّما تنعكس فيها ظلال الحياة الأندلسية أو طبيعة الأندلس. وحتى الجواري بقين يوصفن بالحور العين. وبقي الغزل بالذكر على طريقة الشعراء العباسيين). إن هذا القول لا يعني نفي الأثر الأندلسي على الشعر؛ فالأندلس هي التي حضنت هذا الفن فانتسب إليها وحمل نسبتها (الموشحات الأندلسية).

7 – كذلك لا نرى الموشحات تمس حياة الجماهير الواسعة من الناس في الأندلس، ولا تقترب من الأحداث العاصفة في الجزيرة الخضراء، وهذا أمر طبيعي مادام الناس في المآسي والنكبات لا يغنون.

8 – أما تجديد الموشحات فقد انحصر في تغيير شكل القصيدة العربية، واستحداث أوزان لم يعرفها الشعر العربي، والتفلّت من الأوزان أحياناً، وغزو العامية للشعر. ذلك كله في الشكل. أما المضمون فقد افتقر إلى أي تجديد، اللهم إلا الفقر في المعاني والدلالات، وهذا ما يذكرنا بادعاءات أبي العتاهية واعترافاته بعدها التي أوردنا ذكرها في صدر هذه المقالة.

9 – ثمّة نتيجة محددة نودُّ أن نبرزها، هي أن ما بقي من الموشحات صالحاً للاستمرار مع قافلة الشعر العربي ليس بالكم الكبير، على الرغم من الدعاوى العريضة والتحذلق بالتخلص من الأوزان ومسايرة أذواق العامة.

الشعر الحر:

لم تكن الموشحات وحدها هي الفن المستحدث في الشعر العربي بعد تطور الحياة وتعقدها منذ العصر العباسي الأول، ونشوء الغناء، وارتقائه وتدرّجه، وتشعبه في الأمصار، وخضوعه لأهواء الحكام والولاة والساسة والسادة عل اختلاف مستوياتهم الفكرية والاجتماعية، بل كانت هناك ألوان وشكول شتى من الأوزان وطرائق النظم والبنى المتجددة، كان هناك التسميط، والتشطير والتخميس... قبل أن نصل إلى الموشحات، وكانت هناك أوزان الزجل المختلفة(*).

ثم مرّ الشعر بفترة انتكاس وركود زمن المماليك أعقبها غفو طويل في العهد العثماني، حتى كان عصر النهضة، وقد انبثق من جديد، لكن في دنيا شبيهة بدنيا الأندلس (من حيث غربتها) وفي ظروف أقل مشابهة.. شعراء جدّدوا

في شكل القصيدة العربية (ومضمونها هذه المرة) متأثرين بالتجربة الأندلسية ونتاج بيئتهم الجديدة وألوان الثقافة الحديثة التي كانوا تلقُّوها. أولئك الشعراء هم شعراء المهجر، وكان من أبرز مجدديهم إيليا أبو ماضي، وميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران، وفوزي المعلوف، ونسيب عريضة، وانطلقت موجة التجديد في الوزن والقافية، وفي هندسة القصيدة متخذة أشكالاً شتى عند المهجريين؛ وعند أبي القاسم الشابي، وعلي محمود طه، ومحمود حسن إسماعيل، ونزار قباني والرحبانية (فيما بعد). وكانت تجربة الشعر الحر بما وصلت إليه تتويجاً لمحاولات التجديد كلها، وتتميز عن كل ما سبقها.

● – وقبل أن ندخل في بحث هذه التجربة لنتقرّى بعض ملامحها نرى أن نوجز بعض ملامح حركة التجديد لدى معظم شعرائنا الذين سبقوا تجربة الشعر الحر، أو الذين لم يشاؤوا أن ينهجوا نهجه كاملاً مع حفاظهم على مذهب التجديد:

1 – لقد كانت فورة التجديد بمثابة انبعاث فوضوي في بداياتها.

2 – لم توضع قواعد صارمة أو قل أعراف تتبع، بل أدخل كل شاعر على هواه زيادة أو نقصاناً أو تحويراً. ومن الأمثلة ما يلي:

قال فوزي المعلوف:

في عباب الفضاء فوق غيومهْ

فوق نسره ونجمتهْ

حيث مُدَّ الهوى بثغر نسيمهْ

كلُّ عطره ورقّتهْ

موطنْ الشاعر المحلّق منذ البدء.

لكن بروحه لا بجسمهْ.

وقال سليمان العيسى:

سألقاكِ افتراراً في محيّا وطيفاً رفَّ كالنعمى عليّا

قفي!. فالكأس ترعشُ في يديّا حنيناً منذراً بالعاصفات

وغمغمةً تكسّر جانحيّا

ولو رحنا نستقصي الأمثلة لاحتجنا إلى كتاب. لذلك فإننا نجتزئ بالمثالين السابقين التي قدّمناها لنصل إلى تجربة الشعر الحر. وسنتعرّف على آراء ثلاثة من الرؤوس فقط ممّن كتبوا - كشعراء - عن هذه التجربة، وهم: نزار قباني، ونازك الملائكة، وسليمان العيسى. ولسوف نلاحظ من أقوال هؤلاء، وأي قول بحثنا عنه في تعريف الشعر، أن تعريفات القدماء اختفت جميعها.

أما نزار قباني فالشعر عنده «كحكاية الوردة التي ترتجف على الرابية، مخدّة من العبير، وقميصاً من الدّم». والتذوق الفني عنده هو - كما قال الفيلسوف الإيطالي «كروتشة» - حدس غنائي. فالشعر ليس أكثر من «كهربة جميلة تصدم عصبك، وتنقلك إلى واحات مضيئة مزروعة على أجفان السحاب». لذلك فهو يكره تعريف الشعر بأنه «الكلام الموزون المقفّى» ويخالف تعريفه الآخر بأنه تصوير للطبيعة. بل هو، في رأيه «أن كل ما قيل في تعريف الشعر لا يتعدى دراسة نتائج التجربة الشعورية لا حقيقتها». لذلك فهو يعرّف الشعر بقوله: «الشعر كهربة جميلة لا تعمر طويلاً تكون النفس خلالها بجميع عناصرها من عاطفة وخيال وذاكرة وغريزة مسربلة بالموسيقى». والشعر يحيط بالحياة، وينطلق في كل الاتجاهات فترسم ريشته المليح والقبيح، وتتناول المترف والمبتذل، والرفيع والوضيع. ويخطئ الذين يظنون أنه حظ صاعد دوماً لأن الدعوة إلى الفضيلة ليست مهمة الفن، بل مهمة الأديان وعلم الأخلاق. «فتصوير مخدع.. من حيث كونها إناءً من الإثم وخطأ من أخطاء المجتمع. هذا موضوع آخر تعالجه المذاهب الاجتماعية وعلم الأخلاق».

نزار قباني يحلم بمدينة شاعرة لتكون إلى جانب مدينة الفارابي الفاضلة. وحينئذ يكتشف الإنسان نفسه...»[11].

وتنتهي المقدمة التي وضعها لديوانه «طفولة نهد» دون أن يجعلنا نقبض على أي شيء، أو يحدد لنا أي وظيفة للشعر إلا صدم المشاعر وتقديم اللذة المعنوية على نحو ما. فهو ينشد فلسفة خاصة في الشعر سماها «فلسفة الغناء العفوي» حدد بها أسلوبه في كتابة الشعر إذ يقول: «في سبيل هذه الفلسفة فلسفة الغناء العفوي حاولت فيما كتبت أن أرد قلبي إلى طفولته، وأتخيَّر ألفاظاً مبسطة مهموسة الرنين، وأختار من أوزان الشعر ألطفها على الأذن. وإنَّ القارئ ليحس أن الكلام الذي أهمس به يعرفه ويردده كأنه هو الذي يغني».

التزم نزار قباني هذه الطريقة ولازمها إلى اليوم. وهاكم مثالاً واحداً نقتطفه من ديوان «قصائد من نزار قباني» بعنوان «طوق الياسمين»:

شكراً.. لطوق الياسمين

وضحكت لي.. وظننتُ أنك تعرفين

معنى سوار الياسمين

يأتي به رجلٌ إليك

ظننتُ أنك تدركينْ

وجلستِ في ركنٍ ركينْ

تتسرَّحين

وتنقّطين العطر من قارورةٍ وتدمدمين

لحناً فرنسيَّ الرنين

لحناً كأيامي حزينْ

معتمداً – كما يبدو – على قول الجاحظ: «البلاغة هي الكلام الذي إذا سمعه الجاهل ظن أنه يحسن مثله». والحق إن هذه الطريقة «طبعة» خاصة بنزار قباني تمتاز بالسهولة والمباشرة وقرب التناول حلأها الشاعر بالموسيقى الخفيفة الحالية التي أتقن توزيع إيقاعها ببراعة.

● – أما «نازك الملائكة» فتتساءل منذ محاولتها الأولى في التجديد قائلة: «ما لطريقة الخليل؟ ألم تصدأ لطول ما لامستها الأقلام والشفاه منذ سنين وسنين؟. ألم تألفها أسماعنا وترددها شفاهنا: وتعلكها أقلامنا حتى مجَّتها وتقيّأتها؟»[12].

وقد قدّمت مثالاً توضيحياً على طريقتها المستحدثة من أبيات مرتكزة على تفعيلة البحر المتقارب «فعولن».

يداك للمسِ النجوم

ونسج الغيوم

يداك لجمع الظلالْ

وتشييد يوتوبيا في الرّمال

ثم تساءلت قائلة: «أتراني لو كنت استعملت أسلوب الخليل كنتُ أستطيع التعبير بهذا الإنجاز وهذه السهولة؟. ألف لا. فأنا إذ ذاك مضطرة إلى أن أتم بيتاً له شطران، فأتكلّف معاني أخرى غير هذه أملأ بها المكان، وربما جاء البيت كما يلي:

وراحت تقارن وتستنتج بطريقة لا تخلو من التعسف، بل فيها ما يدعو إلى الابتسام، ثم عمدت إلى تأليف كتاب في نيّف وثلاثمائة صفحة من القطع المتوسط(*)شرحت فيه أبعاد التجربة الجديدة فقصرت شروحها على شكل

الشعر دون مضمونه، ما خلا الباب الثاني من الكتاب، فهو على قلة عدد صفحاته بالقياس إلى مجموع الكتاب لم يتناول المضمون التناول المطلوب[13].

وقد تحدثت عن المزالق أو المزايا المضللة (كما سمّتها) في الشعر الحر، فحصرتها في ثلاث:

1 – الحرية البراقة التي أباح الشاعر لنفسه فيما لم يكن جائزاً له إباحته.

2 – الموسيقية المضللة، التي تغطي على الشاعر عيوب قصيدته.

3 – التدفق الذي يُسف القصيدة من جهة، ويحير الشاعر كيف يختمها. فتأتي الخواتم الضعيفة من جهة أخرى.

وعندما تصل إلى الشعر المنثور أو ما تسميه «قصيدة النثر»، فإنها ترفض التجربة وتهاجم دعاتها وتقول إنها دعوة غريبة مسؤولة عن بلبلة ذهن القارئ العربي ورفضه الشعر الحر عندما اطّلع على نثرهم المسمى شعراً. وأعلنت أنهم إذا لم يعترفوا بأن الشعر شعر والنثر نثر فلابد أن يعترفوا بينهما فرقاً واضحاً، أن هنالك شيئاً اسمه الوزن وهو يفرض عليهم نفسه مهما تجاهلوه.

وعادت الشاعرة إياها فنكصت عن الطريقة في مقدمة ديوانها «شجرة القمر» المطبوع عام 1967م، معلنة أن لابد من العودة إلى العمود.

ثم عادت إلى المصالحة بين الشكلين في الطبعة الرابعة لكتاب «قضايا الشعر المعاصر» فكأن الشعر عندها عملية تجريب، أو عملية مزاجية، ويظل الشكل عندها هو الطاغي على البحث.

● – وسليمان العيسى في مقدمة مختاراته «حب وبطولة» المطبوع عام 1960 يعرّف الأدب ببساطة بأنه «كلمة جميلة مسؤولة»، وكان قد بدأ يكتب على الطريقة الحديثة، فظهرت له قبل هذا التاريخ وبعده مجموعات شعرية عديدة

غلبت عليها القصائد المكتوبة على طريقة الشعر الحر(*)، ونقل الطريقة إلى طلاّب المدارس فوضع عنها بحثاً في أحد كتب الصف الثالث الثانوي بعنوان «الشعر الحديث أو شعر التفعيلة»[14]. عرّف الشعر بأنه شعر التفعيلة أو الشعر الحديث. وأنكر تسميته بالشعر الحر لأنه – حسب رأيه – مقيد بألف قيد، قيود أمتن من أسلاك الفولاذ الناعمة وأدق من خيوط الحرير. والطريقة – في رأيه – مستقاة من صميم تراثنا ولغتنا وشعرنا العربي.

ودعا إلى الرحلة عبر الشعر العربي ليصل إلى شعر الموشحات لنرى التجربة الجديدة كامنة هناك «لنرى بذور الموسيقي الحديثة، موسيقى التفعيلة تنمو في شعر الموشحات دون أن تتخذ شكلها الواضح الذي نراه الآن»، ثم اجتزأ ببعض مقاطع الموشحات ليدلل على صحة مدّعاه:

كلّلي

يا سحب تيجان الرُّبا

بالحلي

واجعلي

سوارها منعطف الجدول

وتساءل: «ألا ترى في هذا المقطع بداية التجربة الجديدة، بداية الشعر الحديث، شعر التفعيلة؟».

ولم يفته أن يشير إلى العديد من الشعراء الداخلين حلبة الشعر الحديث دون خبرة بأصوله، ولا قدرة على إجادته وإتقانه، فقال في بحثه المشار إليه: «إن الاحتفاظ بهذا الخيط الناعم الدقيق الهارموني دون أن يُقطع أو يختل هو سر الشعر الحديث الذي لم تقبض عليه إلا أيدٍ قليلة. أما الكثرة الكاثرة من الأيدي التي تمتد إلى التجديد الحق فإنها لا تريد أن تحمل نفسها عناء الحفظ والدرس والسهر الطويل مع آثارنا العربية الرائعة.

خاتمـــة:

لقد كتب السياب، والبياتي، وأحمد حجازي، وعديدون غيرهم. وكتب النقاد ومؤرخو الأدب الحديث، وكادوا يجمعون على أن الموجة، موجة الشعر الحديث انطلقت من العراق، ولم تلبث أن اجتاحت الوطن. كما كادوا يجمعون على أن التجربة بدأت متأثرة بالشعر الأوروبي، والإنكليزي منه على وجه الخصوص، وكانت الإشارات الكبرى توجه إلى ت. س إليوت الرائد الأول لهذه الحركة في الشعر العربي الحديث، لكنها لم تلبث أن أخذت تعطي ملامحها العربية وتنتشر.

وقد أردنا من هذه الجولة العجلى أن نبين بكثير من الإيجاز والتبسيط أن تجربة الشعر الحديث تتويج لمحاولات التجديد في الشعر العربي جميعها. حاول روادها الأوائل أن يضعوا لها بعض الصوى على الطريق، معلنين أنهم يرمون إلى الاقتراب من الواقع ومحايثة العصر الحديث فيمسون من خلال ذلك حياة الأمة ويتحدثون إلى الإنسانية الحديثة بكل ما يتزوّد به العقل الحديث ويرهف إحساس الإنسان الحديث، فينقلون الشعر من وحدة البيت إلى وحدة القصيدة، ويخلصون القصيدة من رتابة الأوزان التقليدية وقوافيها المكررة أي من رتابة التوزيع في موسيقى الشعر الموروثة، وتأمين النقلة النوعية إلى الطريقة الجديدة المبتكرة التي تعتمد التفعيلة أساس البيت لا الشطر المكوّن من عدد متساوٍ من التفعيلات مع الشطر الثاني حتى آخر القصيدة، دونما تقيد بقافية محددة.

إلا أنهم – ودون استثناء – يجمعون على أن هذه الطريقة صعبة ولابد لمن يتصدى لها من التزوّد الزاد الكافي من مختلف ألوان الثقافات الإنسانية قديمها وحديثها، وألا يكون متساهلاً مع نفسه فيصاب بالغرور.

والآن، وقد أخذت التجربة أبعادها بعد نصف قرن من الزمن، كم نتمنى

لها أن تحافظ على زخمها وألا تنتكس كغيرها من تجارب الأمة في هذا العصر المخيف.

الهوامش

1) طه حسين – حديث الأربعاء جـ 2، ص 8.

2) أغاني دار الكتب جـ 4، ص 13.

3) المصدر السابق، ص 70.

4) محمد عبدالمنعم خفاجة – قصة الأدب في الأندلس جـ 2، ص 135.

5) المصدر السابق، ص 137. وقد أحال إلى مقدمة ابن خلدون ص 58.

6) دار الطراز – ابن سناء الملك ص 25-26.

7) المصدر السابق ص 30-31.

8) المصدر السابق ص 33.

9) المصدر السابق ص 35-36.

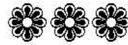
10) جاء في «قصة الأدب في الأندلس» ما يلي: «الموشح جاء على طريقة أهل الروم. جاء من بلادهم خالياً من الكلام ليس فيه سوى النغمات المخصوصة، ثم تأمّل العرب أدواره ونظموا الموشحات على مقتضاه» جـ 2 ص 124 وهذا الكلام لم يسنده «خفاجة» إلى أي مرجع.

11) مقدمة ديوانه «طفولة فهد»، 1947م.

12) نازك الملائكة – ديوان «شظايا ورماد»، المقدمة ص 8.

13) نازك الملائكة – قضايا الشعر المعاصر – ص 193.

14) كتاب التراجم والنقد ط 1971 (وزارة التربية – دمشق) ص 169-184.



ابن الحنبلي وكتابه الفوائد السرية في شرح الجزرية

ابتهال محمد علي البار

التمهيـد

المؤلـف

اسـمه ونسبه:

هو الإمام محمد بن إبراهيم بن يوسف بن عبدالرحمن بن الحسن الحلبي مسكناً ومولداً، الرَّبعي قبيلة، الحنفي مذهباً، التاذفي نسباً المشهور بابن الحنبلي[1].

والتاذفي: نسبة إلى تَاذِف قرية قرب حلب[2].

مولده ونشأته:

وُلد سنة (908هـ) في حلب ونشأ بها، في أسرة ذات شأن، فجده الأعلى

هو قاضي القضاة، محب الدين، محمد بن الشّحنة الحنفي، كان عالماً وضع تاريخاً كبيراً، سمّاه «نزهة النواظر في روض المناظر» توفي في القاهرة، سنة (890هـ)[3].

والده، برهان الدين: إبراهيم بن يوسف بن عبدالرحمن، الحلبي، الحنفي، الشهير بابن الحنبلي، وهو سبط قاضي القضاة أثير الدين بن الشّحنة[4]. قال ولده عنه: ولد بحلب سنة (877هـ)، واشتغل بها في الصرف والنحو، والعروض، والمنطق، وذكر من مؤلفاته: «ثمرات البستان» و«زهرات الأغصان» و«السلسل الرائق المنتخب من الفائق»، و«مصابيح أرباب الرياسة ومفاتيح أبواب الكياسة». وغير ذلك[5].

وفي مثل هذا الجو العلمي نشأ ابن الحنبلي، العالم المؤرخ، الذي قال عنه ابن العماد: «كان إماماً بارعاً مفنناً مسنداً مصنفاً»[6].

أخذ من علماء حلب، ثم حج وقصد دمشق سنة (954هـ)، ثم عاد إلى حلب واستقر فيها يفتي ويدرّس إلى أن توفي. تثقّف على يد والده، وأخذ العلم عن مشايخ عصره، ونهل من مختلف العلوم والفنون، ولم تكن حلب مدرسته الوحيدة، بل قصد دمشق والتقى بعلمائها، وانتفع بهم، كما انتفع به كثير، ولا شك أن ثقافته الواسعة المتنوعة المنابع جعلته ملماً بكثير من معارف عصره من آداب وعلوم، بارزاً في معظمها[7].

شيوخه:

ذكر المؤلف جل الشيوخ الذين تتلمذ على أيدهم في كتابه «در الحبب في تاريخ أعيان حلب» وهؤلاء الذين وقفت عليهم، مرتبين بحسب تاريخ الوفاة:

1) **البرهان الطرابلسي**: إبراهيم بن موسى بن أبي بكر بن الشيخ علي

الطرابلسي، ثم الدمشقي، الحنفي، نزيل القاهرة، أخذ عن السخاوي والديلمي، وغيرهما. (ت 922هـ)[8].

2) **علي بن محمد الحصكفي** الموصلي الشافعي، كان بارعاً في النحو والصرف، والمنطق والعروض والقوافي، وله شعر لطيف، سكن حلب، ودرّس فيها وأفاد وأفتى. أخذ عنه القواعد الصرفية والنحوية والعروضية والمنطية. (ت 925هـ)[9].

3) **علي بن حسن السرميني ثم الحلبي، الشافعي، درس الفرائض والحساب، واشتهر بهما، كان له في** الدولة الجركسية مكتب على باب العدل بحلب، يفطلب منه لكتابة الوثائق، ثم لما أبطل العثمانيون مكاتب الشهود، أخذ في كتابة المصاحف والانتفاع بثمنها، وتأديب الأطفال بمكتب داخل باب أنطاكية، بحلب، قرأ عليه ابن الحنبلي القرآن العظيم سنة (927هـ)، وتوفى سنة (929هـ)[10].

4) **عبدالرحمن بن فخر النّساء**: قرأ عليه الفقه وشرح الجاربردي على الشافية. (ت 930هـ)[11].

5) **الملاّ موسى بن الحسن الكردي اللالاني**: الشيخ الزاهد العالم، الشافعي، نزيل حلب، أخذ بمكة تفسير البيضاوي، وبأنطاكية علم الهيئة، ثم قدم حلب، وأكب على المطالعة ونسخ الكتب العلمية لنفسه، ولازم التدريس بإحدى الزوايا، توفى مطعوناً بحلب سنة (930هـ)، وقد أخذ عنه علم البلاغة[12].

6) **فقيه اليَشْبَكيّة**: إبراهيم بن أحمد بن يعقوب، الكردي، الحلبي، الشافعي، المعروف بفقيه اليشبكية بحلب لتأديبه الأطفال بها، حفظ القرآن بحلب، بعد أن قطن بها صغيراً مع والده، ثم حفظ الحاوي، ودخل إلى دمشق، وانتفع بعلمائها، ثم اشتغل بالعلوم النقلية، والعقلية في القاهرة، انتفع به كثيرون في فنون كثيرة، منها: العربية، والمنطق، والحساب، والفرائض، والفقه

والقراءات، والتفسير. قال ابن الحنبلي: «وكنت ممّن انتفع به في العربية، والمنطق والتجويد». (ت 933هـ)[13].

7) **نور الدين**: محمود بن أحمد بن محمد بن أبي بكر القرشي، الحلبي، الشافعي، خطيب المقام بقلعة حلب، وابن خطيبه، أخذ عنه ابن الحنبلي ووالده الحديث المسلسل بالأولوية واستجازاه فأجاز لهما، وتوفى بحلب سنة (934هـ)، ودفن بمقابر الصالحين[14].

8) **الشهاب أحمد الهندي الدلوي**، نزيل حلب، قال عنه في تاريخه در الحبب: «قدم حلب فأنزلناه بمنزلنا ثم قطن المدرسة الشرفية، وأقبل عليه الناس للقراءة، وكنت زول من أخذ في القراءة عليه، فقرأت عليه بجامع حلب الأموي، في المطوّل وحواشيه للشريف الجرجاني، ثم أكب الناس عليه في أنواع العلوم. مات بالطاعون (939هـ)[15].

9) **محمد الخناجري**: شمس الدين محمد بن محمد اليري الأصل الحلبي، الشافعي، المعروف بابن الخناجري، كان له يد طولى في الفقه والفرائض والحساب، مع المشاركة في فنون أخرى كان لطيف المحاضرة، حسن المعاشرة، قرأ عليه كتاب «نزهة الألباب في علم الحساب» للمكناسي، توفى في يوم عرفة، سنة (940هـ) بعد وفاة الشيخ شهاب الدين الهندي بأشهر فقال ابن الحنبلي يرثيهما:

ثوى شيخنا الهندي في رحب رمسه ففاضت دموعي من نواحي محاجري

ومن بعده مات الإمام الخناجري وبان فكم من غصة في الحناجر[16]

10) **محمد بن عبدالقادر بن أبي بكر بن الشحّام**: شمس الدين العمري، الحلبي، الموقّت الفقيه، سمع الحديث المسلسل بالأولوية على المحدث عبدالعزيز بن فهد المكي، قال ابن الحنبلي: «قرأت عليه في الميقات» سافر إلى دمشق فمرض بها، وتوفى في بيمارستانها سنة (944هـ)[17].

11) **منلا محمد شاه العجمي**: جلال الدين، محمد بن أحمد بن محمد بن أبي الفتح الخالدي، البكشي، السمرقندي، الحنفي، كان شيخاً معمّراً، محققاً متفقهاً، قال ابن الحنبلي: «اجتمعت به مراراً وانتفعت به، واستفدت منه». توفى بحلب سنة (945هـ) ودُفن بمقبرة الصالحين[18].

12) **مَقُوش**: محمد بن محمد الكومي التونسي شمس الدين المالكي قاضي العسكر بتونس، كان من تبحره في فقه المالكية، واشتغاله بالحديث أديباً، رحل إلى القسطنطينية وأملى بها أمالي على شرح الشاطبية للجعبري، وعاد يريد بلاده، فأقام مدة قصيرة في حلب، فانتدب للقراءة عليه، أخذ عنه جماعة من أهلها، منهم ابن الحنبلي، ثم دخل طرابلس، ثم دمشق، وانتفع به أهلهما، توفى سنة (947هـ) في القاهرة، ودُفن بجوار الإمام الشافعي رضي الله عنه[19].

تلاميذه:

كان ابن الحنبلي عالماً فاضلاً انتفع به كثير من التلاميذ. أشهرهم:

1) **ابن المنلا الحصكفي**: شهاب الدين، أحمد بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن يوسف، الحصكفي الأصل، الحلبي المولد والدار، الشافعي، المعروف بابن المنلا، ولد سنة (937هـ)، ونشأ في كنف أبيه، واشتغل بالعلم، فقرأ على ابن الحنبلي في مغني البيب، فما دونه من كتب النحو، وفي شرح المفتاح، والمنطق، والقراءات والحديث، وفي مؤلفاته. له شرح على مغني اللبيب، وغيره من المؤلفات، وقد لازمه عشرين سنة وكتب كثيراً من مؤلفاته، قتله اللصوص بالقرب من حلب، سنة (1003هـ)[20].

2) **محمود بن محمد ابو الثناء المشهور بابن البليوني**، حافظ لكتاب الله، وكان يستعين به شيخه ابن الحنبلي – الذي كان لا يجيد حفظ القرآن الكريم غيباً

- فإذا عرض له آية يستشهد بها في تصانيفه، جاء إلى البيلوني في مدرسته بحلب، فيكتب الآية من حفظه[21].

3) **شمس الدين المشهور بابن المنقار**: ولد بحلب سنة (931هـ)، ونشأ في كنف والده فحفظ القرآن العظيم، قال عنه ابن الحنبلي: «ولازمني سنين متعددة في فنون شتى كالصرف والنحو، وكذا البلاغة والبديع والعروض، والمنطق والفقه وأصوله، والفرائض وعلم الحديث». (ت 1005هـ)[22].

4) **القاضي محب الدين بن تقي الدين**: محمد بن أبي بكر بن داود بن عبدالرحمن العلواني، الحموي، أبو الفضل، المعروف بمحب الدين بن تقي الدين. من كبار علماء عصره من فقهاء الحنفية، وهو جد أبي المحب (صاحب خلاصة الأثر). ولد في حماة (949هـ) ورحل إلى بلاد الروم، وتبريز ومصر، وسكن دمشق، فتوفي بها سنة (1016هـ). من كتبه: عمدة الأحكام «منظومة في الفقه» وتنزيل الآيات في شرح شواهد الكشاف، والدرة المضيئة في الرحلة المصرية. وغير ذلك[23].

ثقافته ومكانته العلمية:

شخصية ابن الحنبلي من الشخصيات التي برزت في معظم ميادين العلم والمعرفة، فقد نهل من مصادر ثقافية عديدة، وكان البيت والوالد هما البداية، ثم مشايخ عصره، وأعلام زمانه. وكانت علوم القرآن أول أخذه، فقد قرأه على الشيخ الباكزي[24]، وسمع على شيخه عبدالرحمن بن فخر النِّساء جانباً من شرح الشافية للجاربردي[25]، كما لازم الشيخ الهندي - نزيل حلب - فقرأ عليه كتاب المطوّل للشريف الجرجاني[26]، كما قرأ على الشيخ الديروطي شرح النخبة لابن حجر العسقلاني[27]، وقرأ النزهة في الحساب على شيخه الخناجري[28] والبلاغة على الشيخ موسى الكردي[29]. وثقافته المتعددة المصادر جعلته ملماً

بجل علوم عصره، ومكنته من البروز في أكثرها؛ وخير دليل على ذلك غزارة مؤلفاته وتنوعها في شتى العلوم والفنون.

ولابن الحنبلي شعر كقوله حين سمع عليه قوم كتاب (الشمائل للترمذي):

أروي شمائلك العظا ... م لرفقةٍ حضروا لديّ

عليّ أنال شفاعةً ... تسدي لدى العُقبى إليّ[30]

وقد قضى ابن الحنبلي حياته في خدمة العلم، وهو من العلماء القلائل الذين برزوا في علوم شتى، منها علم النحو وعلم الصرف، وعلم البلاغة، وعلم التجويد، وعلم مصطلح الحديث، وعلم التفسير، وعلم الفقه وأصوله، وعلم الفرائض، وعلم التاريخ، وعلم المنطق، وعلم الحساب. وتوفي ثالث عشر جمادى الأولى، سنة (971هـ)، ودُفن بمقابر الصالحين بالقرب من قبر الشيخ الزاهد محمد الخاتوني[31].

آثـــاره:

1) الآثار الرفيعة في مآثر بني ربيعة: منه نسخة في تركيا، في هذا الكتاب يثبت أن نسبه من ربيعة. وذكر في كتبه: «نور الإنسان» و«عقد الخلاص» وظل العريش»[32] حققه د. عبدالعزيز صالح الهلابي.

2) إحكام الإشعار بأحكام الأشعار، وهو رسالة في الشعر[33].

3) إخبار المستفيد بأخبار خالد بن الوليد[34].

4) أنموذج العلوم لذوي البصائر والفهوم[35].

5) أنوار الحلك على شرح المنار لابن الملك: وهذا الكتاب في الأصول، وهو حاشية مطبوع في القسطنطينية، منه نسخة خطية في الأحمدية في حلب، ونسخة أخرى في الخالدية في القدس[36].

6) بحر العوّام فيما أصاب فيه العوام. ألّفه ليرد على من سبقوه، حين عدوا بعض الكلمات التي يستخدمها العامة لحناً، وهي صواب، ومن بين هؤلاء الحريري، وابن قتيبة. وهو محقق ومطبوع حققه عز الدين التنوخي[37].

7) تأهيل في خطب في ترتيب الصحابة في الخطب[38].

8) تحفة الفاضل في صناعة الفاضل في الإنشاء[39].

9) تذكرة من نسي بالوسط الهندسي[40].

10) تروية الظامي في تبرئة الجامي: وهو رسالة في الرد على القزويني في تشنيعه على عبداللطيف الجامي، شيخ ابن الحنبلي[41].

11) التعريف على تغليط التطريف في شرح التصريف لابن هلال. وهو حاشية على حاشية محمد بن هلال في علم التصريف[42].

12) تعليقه على «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» للبيضاوي، في التفسير[43].

13) تلميظ الشهد لأهل العهد والعقد: وهو شرح على رحدى وعشرين بيتاً، نظمها المؤلف على لسانه شيخه عبداللطيف الجامي[44].

14) حاشية على شرح اللب في علم الأصول[45].

15) حاشية على شرح «وقاية الرواية في مسائل الهداية». في فروع الفقه الحنفي[46].

16) حدائق أحداق الأزهار ومصابيح أنوار الأنوار. يتألف الكتاب من عشرة فصول، ويعالج عشرة فنون مختلفة[47].

17) الحقائق الأنسية في كشف حقائق الأندلسية في العروض[48].

18) حل عيون الفحل في حل مسألة الكحل[49]. رسالة مفصلة في النحو.

19) حور الخيام وعذراء ذوي الهيام في رؤية خير الأنام في اليقظة كما في المنام[50].

20) الحياض المترعة في وفق الأربعين الأربعة[51].

21) در الحبب في تاريخ أعيان حلب: حققه الدكتور محمود الفاخوري ويحيى زكريا عبارة، في دمشق سنة (1973م)، وفيه ثلاث وثلاثون وستمائة ترجمة.

22) الدرر الساطعة في الأدوية القاطعة: وهو في الطب والصيدلة. له نسختان إحداهما في برلين والثانية في المتحف البريطاني[52].

23) ديوان شعر: جمعه له تلميذه أحمد بن الملاَّ، نسخة منه في دار الكتب المصرية[53].

24) ذخيرة الممات في القول بتلقين من مات: رسالة يعالج فيها موضوع تلقين الميت معتمداً على ما ورد من الأحاديث والمأثور[54].

25) ربط الشوارد في حل الشواهد: وهو شرح شواهد شرح السعد التفتازاني على العزي في الصرف والنحو. حققه د. شعبان صلاح، ونشرته دار الثقافة العربية، بمصر سنة (1989م).

26) رسالة تشتمل على جملة ما يهواه السامع لقصد تشنيف المسامع، منه نسخة في المكتبة السلطانية في مصر[55].

27) رسالة في المتصل والمنفصل. حققها د. نهاد حسوبي في مجلة المورد 1/ 1405/1985.

28) رسالة في عشرين بحثاً في عشرين علماً. ألّفها برسم السلطان سليمان[56].

29) رفع الحجاب عن قواعد الحساب: وهو شرح النزهة في الحساب[57].

30) الروائع العودية في المدائح المسعودية: منه نسخة في السلطانية في مصر[58].

31) روضة الأرواح: وهو كتاب في الفرائض. مخطوط، منه نسخة في المكتبة العمومية في الأستانة[59].

32) زُبَالة السُّراج على رسالة السراج في الفرائض. وهو حاشية على فرائض السجاوندي. منه نسخة في المكتبة الحلوية. وقد يرد أحياناً باسم «ذُبالة السراج»[60].

33) الزبد والضرب في تاريخ حلب: وهو مختصر تاريخ ابن العديم مع ذيل إلى سنة (951هـ)، منه نسخة في بطرسبورغ والمتحف البريطاني وإكسفورد[61].

34) سهم الألحاظ في وهم الألفاظ. وهو ذيل على درّة الغوّاص للحريري. حققه الدكتور: حاتم الضامن، وطبعته مؤسسة الرسالة. سنة (1975م).

35) الشراب النيلي في ولاية الجيلي: وهو في التصوف والطرائق والمشيخة[62].

36) شرح إيساغوجي في المنطق[63].

37) شرح حكم ابن عطاء الإسكندري الفيلسوف الحكيم[64].

38) شرح اللّباب: وهو حاشية على لباب الفقه، لإمام الحرمين عبدالملك الجويني، ولأبي الحسن أحمد بن محمد المحاملي الشافعي[65].

39) شرح المقلتين في حكم القلّتين: وهو في الفقه. منه نسخة في دار الكتب المصرية.

40) وورد في كتاب «الكواكب السائرة» باسم: سرح المقلتين في حكم القلّتين، وفي شذرات الذهب «في مساحة القلتين»[66].

41) شرح نزهة النفظّار في صناعة الغبار لابن الهائم المصري. وهو في الكيمياء. منه نسخة في دار الكتب المصرية[67].

42) شرح نوابغ الكلم: وهو شرح «لنوابغ الكلم» للزمخشري. وسماه السوابغ

على النوابغ، مخطوط في مكتبة أحمد عبيد، ونسخة أخرى في دار الكتب المصرية[68].

43) شقائق الأكم بدقائق الحكم[69].

44) ظل العريش في منع حل البنج والحشيش: وهو في الفقه[70].

45) عدة الحاسب وعمدة المحاسب[71].

46) العرف الوردي في نصرة الشيخ الهندي. وهو رد على رسالة عبداللطيف المشهدي في رده على الشيخ شهاب الدين الهندي في تأليفه على قوله: ﴿**فسحقاً لأصحاب السعير**﴾ [الملك: 11][72].

47) عقد الخلاص في نقد كلام الخواص: وهو رد على كتاب «درة الغوّاص» للحريري، وقد حققه الأستاذ نهاد حسوبي وطبعته مؤسسة الرسالة عام (1987م).

48) الفتح الجلي على شرح المصباح لابن سيدي علي. وفي كشف الظنون اسمه: «النقد الجلي»[73].

49) الفرع الأثيث في الحديث[74]. وفي هدية العارفين: فرع الأثبت[75].

50) قفو الأثر في صفو الأثر[76].

51) القول القاصم للقاسي قاسم[77].

52) الكنز المظهر في استخراج المضمر[78].

53) كنز من حاجى وعمى في الأحاجي والمعمى. منه نسخة في بيت مرعي باشا بحلب[79].

54) مخائل الملاحة في مسائل الفلاحة. منه نسخة في دار الكتب المصرية[80].

55) مرتع الظبا ومربع ذوي الصبا[81].

56) مستوجبة التشريف بتوضيح شرح التصريف[82].

57) مصباح الدجى في حرف الرجا: رسالة في تحقيق كلمة «لعل»[83].

58) المطلوب الخاني في السفر السليماني[84].

59) مغني الحبيب عن مغني اللبيب[85].

60) المنثور العودي على المنظوم السعودي: رسالة في شرح ميميج المولى أبي السعود العمادي[86].

61) موارد الصفا وفوائد الشفا للقاضي عياض[87].

62) نجوم المريد ورجوم المريد[88].

63) نور الإنسان في اشتقاق لفظ الإنسان: حققه الدكتور رشيد العبيدي.

64) وسيلة المظلوم إلى تحصيل العلوم. أورده الكشف لمحيي الدين محمد بن إبراهيم بن يوسف التاذفي. ومعلوم أن ابن الحنبلي يُلقب برضي الدين وليس محيي الدين[89].

التعريف بمنظومة الجزريّة وصاحبها

تعتبر منظومة «المقدمة فيما على قارئ القرآن أن يعلمه» – أو كما تسمى منظومة الجزرية – من أشهر كتب علم التجويد في العصور المتأخرة، وأكثرها تداولاً، وهي نظم يتألف من مائة وسبعة أبيات، من بحر الرجز، جمع فيها الناظم جُل مباحث علم التجويد، كمخارج الحروف، وصفاتها، والإدغام وأنواعه، والمدّ والقصر، والوقف والابتداء، وغيرها، وقد شُرحت شروحاً مختلفة عبر العصور، كما أنها تُرجمت إلى بعض لغات المسلمين الأخرى، كالفارسية[90].

ناظمـها:

هو محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير شمس الدين، الدمشقي، ثم الشيرازي الشافعي، الشهير بابن الجزري، شيخ الإقراء في زمانه، من حفّاظ الحديث، وُلد ونشأ في دمشق، وابتنى فيها مدرسة سماها (دار القرآن).

رحل إلى مصر مراراً، كما رحل إلى شيراز فولي قضاءها، ومات فيها (سنة 833هـ).

أما نسبته فهي إلى جزيرة ابن عمر[91]. له الكثير من المؤلفات في علوم شتى، كعلم القراءات، والتجويد، والحديث. منها:

1 – أسنى المطالب في مناقب علي بن أبي طالب. طُبع مختصره «أسنى المناقب في تهذيب أسنى المطالب» ببيروت سنة (1883م).

2) تحبير التيسير في القراءات العشر. طبع ببيروت – دار الكتب العلمية سنة (1983م).

3) تقريب النشر في القراءات العشر. له مخطوطات كثيرة في كثير من مكتبات العالم.

4) التمهيد في علم التجويدي. طبع في بيروت سنة (1986م).

5) الحصن الحصين، في الأدعية والأذكار المأثورة. له طبعات متعددة.

6) الدرّة المضيئة في علم القراءات. له مخطوطات كثيرة، وطبعات متعددة.

7) طيّبة النشر في القراءات العشر. طبع عدة طبعات.

8) غاية النهاية في طبقات القراء. طبع في مصر سنة (1933-1934م).

9) المقدمة الجزرية. وهي التي قامت عليها الدراسة، منها نسخ كثيرة في مكتبات متعددة، وطبع عدة طبعات.

10) منجد المقرئين. طبع في القاهرة سنة (1350هـ).

11) النشر في القراءات العشر. منه نسخ كثيرة في مكتبات متعددة، وطبع بدمشق سنة (1345هـ)، ثم طبع في القاهرة بتحقيق علي الضباع سنة (1940م)(92).

أشهر شروح المنظومة:

1 – الحواشي المُفهمة في شرح المقدمة، لأبي بكر أحمد بن محمد الجزري، ابن الناظم، كان حياً سنة (829هـ). وهو مطبوع.

2 – الطرازات المعلَّمة في شرح المقدمة، لعبدالدائم الأزهري، (ت 870هـ)، وهو مطبوع.

3 – الحواشي الأزهرية في حلِّ ألفاظ المقدمة الجزرية، للشيخ خالد الأزهري، (ت 905هـ)، وهو مطبوع.

4 – الدقائق المُحكَمة في شرح المقدمة، للقاضي زكريا الأنصاري، (ت 926هـ)، وهو مطبوع.

5 – الفوائد السرية في شرح المقدمة الجزرية، لابن الحنبلي (ت 971). وهو الذي قامت عليه هذه الدراسة، ولايزال مخطوطاً.

6 – المنح الفكرية على متن الجزرية، لعلي بن سلطان القاري، (ت 1014هـ)، وهو مطبوع.

7 – الجواهر المضية على المقدمة الجزرية، لسيف الدين بن عطاء الله الفضالي، (ت 1020هـ). وهو مطبوع(93).

مصادر الكتاب

استوجب تتبع آراء ابن الحنبلي النحوية، والتصريفية، والصوتية، في كتابه «الفوائد السرية» قراءة الكتاب قراءة متأنية متفحصة، كان من ثمرتها الوقوف على المصادر التي رفدت ابن الحنبلي بروافد ثرّة في شتى العلوم، والمعارف، فمنها ما كان في علم النحو والصرف، ومنها كتب الحديث، والتفسير، والقراءات، والتجويد، وبعضها الآخر قواميس، مما يدل على اطلاع هذا المؤلف، وزخم الكتاب بكثير من العلوم والفنون.

وقد ذكر بعضها في كتابه ونص عليها، وبعضها الآخر اقتصر فيها على اسم المؤلف فحسب، ومن أهم مصادره التي وقفت عليها:

1 – الاشتقاق، لأبي بكر بن محمد بن دُريد (ت 231هـ).

2 – ارتشاف الضرب في لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ).

3 – إملاء ما منَّ به الرحمن، لأبي البقاء العكبري (ت 616هـ).

4 – التمهيد في علم التجويد، لأبي الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ).

5 – التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني (ت 444هـ).

6 – حاشية المطوّل، للسيد الجرجاني (ت 816هـ).

7 – حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، المعروفة بالشاطبية، لأبي القاسم بن فيرّه الشاطبي (ت 590هـ).

8 – الحواشي الأزهرية في حل ألفاظ المقدمة الجزرية، للشيخ خالد الأزهري (ت 905هـ).

9 – الحواشي المفهمة في شرح المقدمة، لابن الناظم، شهاب الدين أحمد بن الجزري كان حياً سنة (835هـ).

10 – حاشية الشُّمني على مغني اللبيب، للكمال الشُّمني (ت 872هـ).

11 – الجني الداني في حروف المعاني، المُرادي (749هـ).

12 – الرعاية لتجويد القراءة، وتحقيق لفظ التلاوة، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القَيْسي (ت 437هـ).

13 – درة الغواص، للحريري (ت 516هـ).

14 – الدقائق المحكمة في شرح المقدمة، للشيخ زكريا الأنصاري (ت 926هـ).

15 – العَيْن، للخليل بن أحمد الفراهيدي، (ت 175هـ).

16 – شرح شافية ابن الحاجب، لأحمد بن الحسن الجاربردي (ت 746هـ).

17 – شرح شافية ابن الحاجب، للرضي محمد بن الحسن الإستراباذي (686هـ).

18 – الصِّحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ).

19 – القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروزآبادي (ت 817هـ).

20 – القراءات لأبي عبيدة القاسم بن سلاَّم (ت 224هـ).

21 – الكتاب، لأبي بشر عمرو عثمان بن قنبر، الملقب بسيبويه (ت 180هـ).

22 – كنز المعاني في شرح حِرز الأماني، لإبراهيم بن عمر الجَعْبري (ت 732هـ)، وقد طبع قسم منه.

23 – لطائف الإشارات لفنون القراءات، لشهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني (ت 923هـ) وقد طبع قسم منه.

24 – مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري (ت 761هـ).

25 – مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف السكاكي (ت 626هـ).

26 – المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لشمس الدين محمد السخاوي (ت 902هـ).

27 – المقتضب، لأبي العباس المبرد (ت 872هـ).

28 – النشر في القراءات العشر، لأبي الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ).

29 – النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير المحدِّث (ت 606هـ).

منهج المؤلف في الكتاب

بدأ المؤلف كتابه بمقدمة – كعادة المصنفين – بحمد الله والثناء عليه، والصلاة والسلام على النبي المختار ﷺ.

ثم بين أهمية منظومة المقدمة الجزرية، وقيمتها العلمية، فد كانت في عصره – ولاتزال – مقدمة على باقي كتب ومنظومات علم التجويد، وأقبل المتعلمون على حفظها ودراستها في كثير من الأزمان والعصور. ثم ذكر سبب شرحه للمنظومة، وهو: أن خفيَّاتها مفتقرة إلى إظهار معانيها، وبعض مشكلاتها محتاجة إلى تسهيل وتوضيح.

ووضّح عمله في هذا الشرح، بأنه قد وضعه:

1 – جامعاً لفوائد منثورة من التعليقات والشروح السابقة، مع التقيد بنسبة الآراء لأصحابها.

2 – مستنتجاً بفكره ما كان واجب الذكر من توضيح للمقال.

3 – وتصحيح لبعض القضايا.

4 – وتقرير للصواب.

5 – وتمييز الجيد من الرث(94).

ثم نص على اسم الكتاب، وذكر إسناده في حفظ الجزرية المؤدي إلى الناظم.

ونص على ثلاثة شروح للجزرية، لا تستغني عن التحرير والتبيين، وفيها من الغث والسمين ما يحتاج إلى تعيين. وهذه الثلاثة هي أكثر الشروح التي اعتمد عليها في كتابه، مناقشاً مؤلفيها في بعض القضايا، ومؤيداً لهم في أخرى، أو مضيفاً، أو معللاً لسبب، وهي:

- الحواشي المُفهمة في شرح المقدمة: لابن الناظم أحمد بن الجزري.
- الدقائق المُحكمة في شرح المقدمة: للشيخ زكريا الأنصاري.
- الحواشي الأزهرية في حل ألفاظ المقدمة الجزرية: للشيخ خالد الأزهري.

ثم شرع في شرح الأبيات حسب الأبواب والمباحث، فهو لا يشرح الأبيات – غالباً – بيتاً بيتاً، على طريقة بعض الشرّاح، بل يتناول مجموعة من الأبيات تتعلق بمبحث معين، كالمخارج والصفات، أو غيرها من الأبواب.

ومن الملحوظ أنه لا يهتم بقضايا معينة دون غيرها، وإنما يتوزع اهتمامه على مختلف القضايا، والعلوم بشكل عام، من نحو، وصرف، ولغة، وبلاغة، وقراءات، وفقه، وحديث، مع العناية بالشرح والتفصيل لأهم المباحث، وهو علم التويد؛ لأنه مادة المنظومة.

فمن القضايا الفقهية التي تعرّض لها: حكم قراءة القرآن بالألحان، والمقصود بالألحان: الأنغام المستفادة من الموسيقى، واستشهد بحديث النبي [ ]: «اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإياكم وألحان أهل الفسق، وأهل الكتابين....» ثم أورد آراء بعض العلماء كالجعبري، والقسطلاني والقاضي عياض وغيرهم(95).

ومن الإشارات البلاغية قوله في شرح البيت:

وخلّص انفتاح محذوراً عسى   خوف اشتباهه محظوراً عصى

«وفي البيت من المحسنات: اللف والنشر المرتّب»[96].

ومن اللغة: حديثه عن مادة «ظهر» ومعانيها اللغوية المختلفة، في شرحه للبيت:

ظاهِرْ لظَى شُواظُ كَظْمِ ظَلَما   أَغْلُظْ ظلام ظُفْرٍ انْتَظِرْ ظَما[97]

طريقته في شرح الأبيات:

لم تكن للمؤلف خطة ثابتة في شرحه لأبيات المنظومة، فهو ينوع في طريقة معالجته للأفكار والقضايا، فمثلاً قد يبدأ الشرح بإيضاح المعنى اللغوي والاصطلاحي، مثل حديثه عن ظاهرة الإدغام[98]، أو حديثه عن الترقيق والتفخيم، فقد بدأ بتعريف الأخيرين عند علماء التجويد[99]. ومرة يبدأ بإعراب البيت[100]. وأحياناً يستخدم السؤال للتمهيد لقضية خلافية، مثل سؤاله عن الفرق بين إدغام التاء في الطاء، وإدغام الطاء في التاء مع بقاء إطباقها[101]، وأحياناً يشرع في مناقشته القضية، وآراء العلماء فيها دون مقدمات.

طريقته في تناول المسائل:

شرح ابن الحنبلي منظومة الجزرية شرحاً مُطولاً إلى حد كبير مقارنة بغيره من الشروح، فهو لا يكتفي بحل رموز الأبيات مع بيان المعنى الإجمالي لها، بل يتوسع في معالجته للأبيات، من ناحية الإعراب في بعض الأحيان، والقضايا الفقهية، والقراءات القرآنية، بالإضافة إلى تفسير بعض الآيات الكريمة، مع وقوفه على بعض القضايا النحوية والصرفية.

فهو يشرح الأبيات ذاكراً بعض آراء العلماء – سواء أكانوا بصريين أم

كوفيين – التي وردت في المسألة، ثم يناقشها ويُرجِّح أحدها، ويُعلل لرأيه في أكثر المسائل، وأحياناً يكتفي بسرد الآراء التي وردت في القضية النحوية أو الصرفية، دون تعليق منه أو ترجيح.

ومن الملحوظ أن المسائل النحوية والصرفية تأتي ضمناً وسط طيات شرحه للأبيات، لأنه يقف على كل ما يتعلق بالبيت، من المعنى الإجمالي، أو التفصيلي، بالإضافة إلى القضايا الصوتية، أو المسائل اللغوية، أو البلاغية، أو الفقهية، أو الكلامية – في بعض الأحيان – حسب ما يتطلَّبه شرح البيت.

فليس له منهج واضح في عرض المسائل؛ لأن شرحه ليس مقتصراً على المباحث النحوية، والصرفية، بل هو يضع كل حصيلته العلمية – على عادة القدماء – في هذا الشرح.

مزايا منهجه:

1 – وفرة المصادر التي اعتمد عليها، وتنوعها. وقد ظهر ذلك جلياً عند الحديث عن مصادره.

2 – لا يكتفي بالنقل عن العلماء، بل ينقد ما يراه مجانباً للصواب، ويورد الاعتراضات على بعض الشرَّاح، مثل: نقده للجعبري عند الحديث عن التنوين، فقد عرّف التنوين بقوله: «نون ساكنة تلحق آخر الاسم لأمكنيته» ثم قال: «ويكون عوضاً ومقابلة وتنكيراً وترنماً، وغالياً وتناسباً وضرورة». وهذا التعميم رفضه ابن الحنبلي بقوله: «وفيه نظر؛ لأنه يدل على أنه إذا كان للتنكير، أو للتناسب، أو للضرورة فإنه يكون لاحقاً للاسم لأمكنيته، وليس كذلك؛ لأن الأول يلحق المبنى، نحو «صه» وليس يتمكن فضلاً عن أن يكون أمكن، والآخرين يلحقان غير المنصرف، وليس بأمكن حتى يكون لحوقهما إياه لأمكنيته»[102].

فابن الحنبلي يرى أن تنوين التنكير – على سبيل المثال – ليس تنوين تمكين، لأنه ليس متمكناً حتى يكون أمكن، لأنه يدخل على الأسماء المبنية، والمبنى لا يدخله تنوين التمكين.

3 – يشرح مفردات الأبيات لغوياً – في بعض الأحيان – كما فعل في شرحه لأبيات باب الضاد والظاء[103].

4 – يستشهد لبعض الجزئيات بما يقويها من آيات القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف، أو الأبيات الشعرية. فمن استشهاده بالآيات، تدعيمه لبعض المعاني اللغوية ببعض الآيات الكريمة، مثل، ما جاء في شرحه للبيت:

أظفر ظنا كيف جا وعظ سوى عضين ظل النحل زخرف سوا

«وقع (أظفر) من (الإظفار) وهو النصرة، في موضع واحد هو قوله تعالى في الفتح: ﴿**من بعد أن أظفركم عليهم**﴾ [الفتح: 24] ، والإظفار من الظُّفر وهو الفوز، وقيل: أصله من الظُّفر؛ لأن وله ظَفِر بكذا، معناه أنشب ظفره في الشيء، أي علِق به، فتمكَّن فيه»[104].

ومن استشهاده بالحديث الشريف ما جاء في حديث عن مخرج الضاد، أن النبي [قال: «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش»[105].

ومن استشهاده بالشعر قوله في شرح البيت:

أسفلُ، والوسْطُ فجيمُ الشينُ يا والضادُ من حافَتِهِ إذْ وَلِيا

«وأسكن المصنف سين وسط، وحذف تنوين جيم للضرورة، على حد:

فألفيتُه على[106] مستعتبٍ ولا ذاكــر الله إلا قليــــلا[107]

أي ولا ذاكراً الله، وقصر «يا» في بيت الجزيرة للضرورة، وللوقف[108].

5 – يُعرف كلمات البيت – في بعض الأحيان – كما جاء في شرحه لعبارة «والصفير مستكن»[109]. من أبيات باب الصفات.

6 – دقته في النقل عن العلماء، ونسبة الآراء لأصحابها، مثل نقله عن الجاربردي، في حديثه عن الحروف الشفوية، والخلاف في لام شفة، هل هي «واو» من «شفو» أو «هاء» من «شفه»[110].

7 – شخصيته حاضرة في أغلب المسائل، فهو يعلق أو ينقد أو يؤيد رأياً، ولا غرابة في ذلك فقد صرَّح في مقدمة كتابه أن هدفه من التأليف هو التعليق والنقد لبعض الشروح التي سبقته.

مصطلحاته

من خلال قراءة كتاب «الفوائد السرية» يُلحظ أن المؤلف استخدم المصطلحات النحوية البصرية بكثرة، مقارنة بالمصطلحات الكوفية.

قائمة بالمصطلحات البصرية التي استخدمها ابن الحنبلي في كتابه:

1 – مصطلح «ضمير الشأن»، لوحة: 22، ويقابله عند الكوفيين «المجهول».

2 – مصطلح «البدل»، لوحة: 51، 52، 61، ويقابله عند الكوفيين «الترجمة».

3 – مصطلح «التمييز»، لوحة: 56، ويقابله عند الكوفيين «التفسير».

4 – مصطلح «الضمير»، لوحة: 8، 10، 15، 17، 19، 21، 22، 32، 50، 58، 59. ويقابله عند الكوفيين «الكناية».

5 – مصطلح «الظرف»، لوحة: 8، 22، 51، 55، 61، ويقابله عند الكوفيين «المحل أو الصفة».

6 – مصطلح «اسم الفاعل»، لوحة: 37، 39، ويقابله عند الكوفيين «الفعل الدائم».

7 – مصطلح «المنصرف وغير المنصرف»، لوحة: 41، ويقابله عند الكوفيين «ما يجري، وما لا يجري».

8 – مصطلح «الصفة»، لوحة: 17، 40، 51، 52، 61، ويقابله عند الكوفيين «النعت».

9 – مصطلح «الجر والجار»، لوحة: 3، 17، 22، 51، 52، 54، 57، 60، ويقابله عند الكوفيين «الخفض، والخافض».

10 – مصطلح «النفي»، لوحة: 28، ويقابله عند الكوفيين «الجحد».

كما استخدم بعض المصطلحات الكوفية، ولكن بقلة، مثل:

1 – مصطلح «النعت»، لوحة: 50، 53.

2 – مصطلح «عطف النسق»، لوحة: 51.

موقفه من السماع والقياس

وضع النحاة علم النحو على أساسين رئيسين هما: السماع والقياس، أو ما يعرف بالاستدلال بالدليل النقلي والعقلي. وهاتان الطريقتان في الاحتجاج النحوي، كان لهما أثر كبير في اختلاف المدرستين الكوفية، والبصرية، إذ يرجع أساس الخلاف بينهما إلى نظرة العلماء إلى السماع والقياس.

فد قامت المدرسة الكوفية على الاتساع في الرواية، بحيث تُفتح الأبواب على مصاريعها لرواية الأشعار، والأقوال، والقراءات القرآنية، والحديث، والاتساع أيضاً في القياس، بحيث يعتد في قواعد النحو بالشاذ والقليل النادر، دون تقيد بندرته أو شذوذه. بينما كانت المدرسة البصرية تتشدد تشدداً جعل أئمتها لا يثبتون في كتبهم النحوية إلا ما سمعوه من العرب الفصحاء، الذين سلمت فصاحتهم من شوائب التحضر، وليس معنى ذلك أن أئمة الكوفة لم

يكونوا يرحلون إلى القبائل الفصيحة، فقد كانوا يرحلون إليها، ولكن معناه أن الكوفيين كانوا لا يكتفون بما يأخذون عن فصحاء الأعراب، إذ كانوا يأخذون عمَّن سكن من العرب في حواضر العراق، في حين أن البصريين كانوا لا يأخذون عنهم ولا عن قبائلهم المقيمة في مواطنها الأصلية، لمخالطتهم الأعاجم.

وقانون القياس عند البصريين عام، وظلاله مهيمنة على كل القواعد إلى أقصى حد، فيُقاس على القاعدة ما لم يُسمع عن العرب، وأما ما يخرج على القواعد فهو شاذ، أو يبحثون له تأويل ومخرج، ويُشترط في الشواهد التي يقيسون عليها أن تكون جارية على ألسنة العرب الفصحاء، وأن تكون كثيرة، بحيث تمثل اللهجة الفصحى، وبحيث يمكن أن يستنتج منها القاعدة المطردة(111).

أما موقف ابن الحنبلي من السماع والقياس، فهو يُرجِّح السماع – خاصة إذا تعارض مع القياس – في أكثر المواضع التي وقفت عليها، ومن ذلك: مسألة تناوب حروف الجر، فالكوفيون يجوِّزون تناوب حروف الجر بسبب كثرة الشواهد التي تؤيد تبادل الحروف، وهو يرجح الأخذ بالسماع، ولا حاجة في رأيه إلى التضمين، أو الحكم بالشذوذ، لقوة الاحتجاج بالمسموع من الشواهد القرآنية والأبيات الشعرية.

وكذلك رجّح السماع في مسألة جواز العطف على الضمير المجرور، من غير إعادة الخافض، إذ وردت في ذلك القراءة القرآنية ﴿**واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحامِ**﴾ [النساء: 1] بكسر «الأرحام» عطفاً على الضمير، دون إعادة الجر.

ومن الواضح أن ابن الحنبلي كان يحتج بالقراءات القرآنية، بخلاف موقف بعض النحاة، الذين رفضوا الأخذ بها في بعض المواضع، كما كان يبين

اختلاف المعنى القراءة القرآنية، مثل تخريجه لقراءة ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾ [التكوير: 24].

أما موقفه من الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، فلم أرَ له أثراً في معالجته للقضايا النحوية، ولعل ذلك راجع إلى أنه كان ممَّن يقولون بعدم الاحتجاج بالحديث، لأنه رُوي بالمعنى، وأنه روته الأعاجم والمولَّدون قبل تدوينه، أو أنه لم يقف على شواهد من الحديث الشريف تتعلق بالمسائلة النحوية، والتصريفية التي تناولها في كتابه. ولكنه استشهد ببعض الأحاديث في معالجته لقضايا غير نحوية، كالمسائل الفقهية وغيرها.

موقفه من الخلاف النحوي

من خلال قراءة كتاب «الفوائد السرية» يُلحظ غزارة علم هذا العالم الجليل، ومدى اطلاعه على المذاهب النحوية، وآراء كل فريق، فهو يعرض المسألة، ويشير إلى مواطن الخلاف فيها، ثم يُناقش ويُرجِّح ويختار ما يراه الأقرب إلى الصواب. وفي بعض الأحيان يذكر المسألة، وما فيها من خلاف، دون ترجيح لرأي على آخر، مثل مسألة أصل كلمة «نبي»، ومسألة نيابة «فعيل» عن «فعول».

وابن الحنبلي – بشكل عام لا يتعصب لمذهب معين فهو تارة يرجِّح المذهب البصري، وتارة أخرى يميل إلى المذهب الكوفي، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على استقلال شخصيته، وعدم تحيزه إلى فريق دون آخر، بسبب الأهواء والميول النفسية، وإ كان في – أغلب الآراء – يميل إلى الرأي البصري، ويستخدم مصطلحاتهم. وليس هذا بغريب، فالمذهب البصري هو الذي ساد في مختلف الأقطار والعصور.

ومن المسائل التي رجَّح فيها الرأي الكوفي:

- مسألة جواز تناوب حروف الجر.
- مسألة جواز العطف على الضمير المجرور، من غير إعادة الجار.
- يؤيد الكسائي في أن بناء «مع» ليس ضرورة، بل هو لغة ربيعية.
- يوافق الفراء في أن «وسط» الساكنة، تستخدم ظرفاً إذا كانت بمعنى «بين».

بينما رجح الرأي البصري، في مسائل، هي:

- أصل حركة همزة الوصل هو الكسر، مجردة من الحركة.
- رجَّح رأي الخليل في أن عدد مخارج الحروف الأصول سبعة عشر.
- رسم نون التوكيد الخفيفة بالألف؛ لأنها يوقف عليها بالألف، إجراء منهم للوصل مجرى الوقف.

قيمة الكتاب

لم يكن ابن الحنبلي في شرحه. مجرد ناقل أو ناسخ، بل استعرض كتب وأقوال السابقين وآراءهم، فوازن بينها ورجَّح مسائلها، وحقَّ فيها القول، ودقَّق فيها النظر بعين ناقدة بصيرة، فاختار منها ما رآه صحيحاً وترك السقيم أو أشار إليه.

أما القيمة العلية للكتاب فتظهر بوضوح عند الوقوف على مَن تأثر بشرحه، وأفاد منه.

وأبرز من تأثر به:

1 - الإمام الفضالي (ت 1002هـ)، الذي شرح منظومة الجزرية شرحاً مطولاً في كتابه «الجواهر المضيج على المقدمة الجزرية» واعتمد في شرحه على كتاب

«الفوائد السرية» اعتماداً كبيراً، فكان جُل ما نقله من شرح الإمام ابن الحنبلي، دون غيره من الشروح(112).

2 – الإمام مكي نصر، (ت 1322هـ) الذي نقل عن ابن الحنبلي الكثير من الآراء، في كتاب «نهاية القول المفيد في علم التجويد». وقد وقفت على تلك المواضيع، لكنني صفحت الذكر عنها، لأنها تتعلق بعلم التجويد تعلقاً خاصاً. ولا صلة لها بالمباحث النحوية والتصريفية التي عُنيت بها في هذا البحث(113).

الهوامش

1) ينظر: ابن الحنبلي، در الحبب، 6/1، 7. والزركلي، الأعلام، 302/5، 303.

2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 6/2.

3) ينظر: ابن الحنبلي، در الحبب، 14/1-16.

4) ابن العماد، شذرات الذهب، 323/8.

5) ينظر: ابن الحنبلي، در الحبب، 50/1.

6) ابن العماد، شذرات الذهب، 365/8.

7) ينظر: الغزي، الكواكب السائرة، 42/3، 43، وابن العماد، شذرات الذهب، 365/8، 366.

8) ابن العماد، شذرات الذهب، 105/8.

9) ابن العماد، شذرات الذهب، 137/8، وابن الحنبلي، در الحبب، 979/2.

10) ابن العماد، شذرات الذهب، 165/8.

11) ابن الحنبلي، در الحبب، 754/2.

12) ابن العماد، شذرات الذهب، 177/8.

13) ابن الحنبلي، در الحبب، 22/1، وابن العماد، المرجع السابق، 192/8.

14) ابن العماد، شذرات الذهب، 205/8.

15) ابن الحنبلي، در الحبب، 153/1.

16) ابن العماد، شذرات الذهب، 241/8.

17) ابن العماد، شذرات الذهب، 260/8.

18) ابن العماد، المرجع السابق، 205/8.

19) ابن العماد، المرجع السابق، 270/8.

20) الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء 135/6، وابن العماد، شذرات الذهب 440/8.

21) الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء 156/6، وابن العماد، المرجع السابق 365/8.

22) الطباخ الحلبي، المرجع السابق 148/6.

23) الزركلي، الأعلام، 95/6.

24) ابن الحنبلي، در الحبب، 136/1.

25) ابن الحنبلي، المرجع السابق، 754/2.

26) ابن الحنبلي، المرجع السابق، 153/1.

27) ابن العماد، شذرات الذهب، 278/8.

28) ابن العماد، المرجع السابق، 241/8.

29) ابن العماد، المرجع السابق، 177/8.

30) الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء، 63/6.

31) الطباخ الحلبي، المرجع السابق.

32) نشره معهد المخطوطات العربية، الكويت 1985م.

33) البغدادي، هدية العرفين، 248/2.

34) حاجي خليفة، المرجع السابق، 184/1، والبغدادي، هدية العارفين 248/2.

35) حاجي خليفة، المرجع السابق، والبغدادي، المرجع السابق.

36) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1825/2، والبغدادي، المرجع السابق.

37) مجلة المجمع العربي بدمشق، 1937، ج 85/15، 139 وج 16، 215/165.

38) الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء، 71/6.

39) الطباخ الحلبي، المرجع السابق.

40) حاجي خليفة، كشف الظنون، 391/1، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

41) حاجي خليفة، المرجع السابق، 402/1، والبغدادي، المرجع السابق، 248/2.

42) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1139/2، والبغدادي، المرجع السابق، 248/2.

43) حاجي خليفة، المرجع السابق، 193/1، والبغدادي، المرجع السابق، 248/2.

44) حاجي خليفة، المرجع السابق، 482/1، والبغدادي، المرجع السابق، 248/2.

45) الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء، 71/6.

46) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2023/2.

47) حاجي خليفة، المرجع السابق، 632/1، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

48) حاجي خليفة، المرجع السابق، 633/1، والبغدادي، المرجع السابق، 248/2.

49) حاجي خليفة، المرجع السابق، 687/1.

50) حاجي خليفة، المرجع السابق، 694/1، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

51) البغدادي، إيضاح المكنون، 425/1.

52) المرجع السابق، 466/1، وكحّالة، معجم المؤلفين، 223/8.

53) الزركلي، الأعلام، 303/5، وابن العماد، شذرات الذهب، 365/8.

54) حاجي خليفة، كشف الظنون، 824/1، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

55) الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء، 71/1.

56) المرجع السابق، 71/6.

57) حاجي خليفة، كشف الظنون، 910/1، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

58) البغدادي، هدية العارفين، 248/2.

59) الزركلي، الأعلام، 303/5.

60) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1248/2، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

61) البغدادي، هدية العارفين، 248/2.

62) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1030/2، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

63) الطباخ الحلبي، إعلام النبلاء، 71/1.

64) حاجي خليفة، كشف الظنون، 676/1.

65) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1542/2، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

66) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1043/2، وابن العماد، شذرات الذهب، 356/8.

67) البغدادي، إيضاح المكنون، 643/2.

68) البغدادي، المرجع السابق، 679/2.

69) الزركلي، الأعلام، 303/5.

70) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1120/3.

71) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1129/2.

72) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1132/2، 1133 والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

73) البغدادي، المرجع السابق، 248/2.

74) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1709/2.

75) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1255/2.

76) البغدادي، هدية العارفين، 248/2.

77) الزركلي، الأعلام، 303/5.

78) البغدادي، إيضاح المكنون، 250/2.

79) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1519/2، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

80) البغدادي، المرجع السابق، 248/2.

81) البغدادي، هدية العارفين، 248/2.

82) البغدادي، المرجع السابق.

83) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1705/2.

84) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1721/2.

85) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1754/2.

86) حاجي خليفة، المرجع السابق، 1347/2.

87) البغدادي، إيضاح المكنون، 598/2.

88) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1933/2.

89) حاجي خليفة، المرجع السابق، 2010/2، والبغدادي، هدية العارفين، 248/2.

90) ينظر غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، 35.

91) هي بلدة فوق الموصل، بينهما ثلاثة أيام، يُنظر الحموي، معجم البلدان 138/2.

92) ينظر ابن الجزري، غاية النهاية، 247/2، والزركلي، الأعلام، 7//45، 46.

93) ينظر غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، 35-37.

94) ينظر ابن الحنبلي، الفوائد السرية، لوحة 2/ب.

95) ينظر ابن الحنبلي، الفوائد السرية، لوحة 24/أ.

96) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 32/أ.

97) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 35/ب.

98) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 33/أ.

99) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 28/أ.

100) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 32/ب.

101) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 31/أ.

102) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 41/أ.

103) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 35/ب.

104) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 36/ب.

105) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 15/أ.

106) هكذا ورد في الفوائد السرية، والصواب غير مستعتب.

107) من المتقارب، لأبي الأسود الدؤلي، وهو في سيبويه: الكتاب، 169/1، وابن هشام، مغني اللبيب، 741/2.

108) ينظر ابن الحنبلي، الفوائد السرية، لوحة 14/ب.

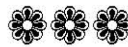
109) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 17/أ.

110) ينظر ابن الحنبلي، المرجع السابق، لوحة 17/ب.

111) ينظر شوقي ضيف، المدارس النحوية، 160/20، 161، 190.

112) ينظر الإمام الفضالي، الجواهر المضية على المقدمة الجزرية، تحقيق عزة هاشم معيني، 77.

113) ينظر محمد مكي نصر، نهاية القول المفيد في علم تجويد القرآن.



«شعرية» التصحيف والتحريف في النص الشعري القديم

العبدلاوي قدور

إن اختلاف رواية الشعر العربي ما قبل الإسلام تعود إلى عوامل كثيرة، مختلفة ومتنوعة، منها الرواية الشفهية التي كانت بمثابة القناة الإذاعية في عصرنا الحديث لإذاعة هذا الشعر بين القبائل العربية في الحواضر والبوادي. ومن آفات هذه الأداة التواصلية (الرواية) أنها كانت تتعرض لكثير من العوارض والأراض كالنسيان الذي يؤدي إلى التبديل والتغيير بالزيادة والنقص أو الحذف[1] (...) ثم النحل الذي كانت له أسبابه الأخرى.

ومن طرق أخذ العلم لدى هؤلاء العرب سواء قبل الإسلام أو بعده (القراءة من المصحف) التي كانت متوفرة لديهم، وفيها علم كثير. ولا شك أن أكثره (الشعر) الذي كان «ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون»[2]. وعن مكانة هذا (العلم/ الشعر) في تراثهم الحضاري، نورد قول كعب الأحبار حين سأله عمر بن الخطاب: «هل تجد للشعراء ذكراً في التوراة؟ فقال كعب: أجد في التوراة قوماً من ولد إسماعيل أنا جيلهم في صدورهم، ينطقون بالحكمة، ويضربون الأمثال، لا نعلمهم إلا العرب»[3].

وحين نذكر هذه (الصحف) أو (الكتب) في هذه الأعصر، فإننا نذكر (القراءة والكتابة)، وأهل العلم يعلمون أن طريقة الكتابة القديمة لدى العرب قبل الإسلام وحتى العصر النبوي والأموي كان لها شكلها الخاص في الرسم والخط أثناء التدوين، وأن خطنا العربي الذي نرسم به اليوم كتابنا لم يأخذ شكله الحالي إلا في نهاية القرن الأول الهجري، على يد جلة من العلماء في هذا القرن، تعاقبوا على تطويره، مثل أبي الأسود الدؤلي، ثم تلاميذه من بعده، ثم الخليل بن أحمد الفراهيدي، مثل شكل رسم الحروف الصوامت، وطريقة الأعجام، والحركات الطويلة والقصيرة، أو ما كان يعرف لديهم تحت مصطلح (النقط)[4].

إن الكتابة العربية القديمة وإلى هذا العصر (الأموي) لم تكن تعرف هذه الضوابط المستحدثة على مستوى الخط، بينما كانت تمارس على مستوى الإنجاز القولي التواصلي وكذا القرائي، وذلك راجع لتداخل قضايا لغوية نشأت عما يعرف (باللهجات العربية القديمة)، التي كانت تتباين على مستويات عدة، منها فصاحة الكلمة، واختلاف قط الأعجام والإعراب لنفس الحرف أو الكلمة، والهمز والتخفيف، والتقديم والتأخير في بنية حروف المفردة، حتى صار لكلام العرب لغات متعددة كما تنص على ذلك مصادر اللغة العربية وتاريخ آدابها[5].

ولعل أوثق نص لهذا الاختلاف اللغوي هو القراءات القرانية، حيث جاء في الحديث النبوي: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف»، مما أباح لكل لسان من القبائل العربية أن يتلو القرآن حسب لهجته والتي وإن اختلفت عن أخواتها الأخر على مستوى الإنجاز، فإن الدلالة في جملتها تبقى لها نفس الحمولة. لذلك كان تعدد قراءات القرآن رحمة بالعرب المسلمين، وتيسيراً لهم في قراءة كتاب الله والتعبد بتلاوته.

والذي نرمي إليه من خلال تناولنا هذا هو (العملية القرائية) للنصوص القديمة المدونة إسلامية أو ما قبلها التي كان ينجزها القارئ، لذلك الشكل من

الكتابة الخطية لهذه العصور، والتي كانت تكتب بذلك الرسم المعين، وخالية من الضوابط في الأعجام والنقط، للأسباب التي ذكرناها، مادام القارئ بمفهوم نظرية القراءة المعاصرة «هو من يشارك في إعطاء المعنى للنص، فالكتابة ليست سوى خطوط سوداء على بياض الورقة (...) والنص لا يوجد إلا بالقراءة، والقراءة وحدها، ومن هناك تتبع أهمية القارئ أو المتلقي»[6] في العملية التأويلية للنص الإبداعي.

وقد كان لهذه (القراءة) بهذا الشكل من الخط، جانبان: الأول مثل خطراً فيما لحق هذه المصنفات القديمة من تصحيفات وتحريفات، طمست حقيقة مضامينها، وعبثت بروحها العلمية والأدبية، بما في ذلك المصحف القرائي الذي دون أول مرة بتلك الطريقة من الكتابة المعطلة من الضوابط الإملائية، وكذا الحديث النبوي، مما جعل مسؤولي الأمة الإسلامية، رجال دولة ودين وعلم ولغة ينتبهون لهذا الخطر الداهم، ويواجهونه بالتفكير في تطوير خط الكتابة العربية للقضاء على هذه الظواهر أو الحد منها.

أما الجانب الثاني: فكان فنياً بحتاً، أي لا دخل للتصحيف أو التحريف فيه، فنحن الآن عندما نقرأ أي نص أبي عربي بكل ضوابطه الخطية الضرورية، تتعدد قراءاته تبعاً للسياقات الثقافية والاجتماعية والسيكولوجية للفرد المتلقي، فمابالنا لو حاولنا قراءة نص معطل من الأعجام. ولا أقول نقط الأعراب. مثل ما كانت عليه الكتاب في تك العصور! لا شك أننا سنعي المعاناة التي كان يتجشمها القارئ في ذلك التاريخ لفك طلاسم هذه الكتابة. وربما يبدو لنا الأمر الآن فيه جانب من الغرابة والسذاجة – مادام المسار الثقافي والحضاري للأمة العرية الإسلامية – وعبر قرون – قد قطع صلته لتلك المرحلة التاريخية لهذه الكتابة، والتي بقيت مجرد تاريخ.

هذا عنصر من الموضوع لا دخل لشكل الكتابة القديمة في اختلاف

العلماء القدامى في قراءته، وإنما الأنساق الثقافية والمرجعية المعرفية لدى هؤلاء، كانت هي العامل الحاسم في هذه التفسيرات المتعددة للنصوص الشعرية في العصرين معاً، الإسلامي وما قبله. وتقتصر هنا على استعراض لأربعة نصوص شعرية قديمة تعرضت لشتى التأويلات نتيجة تعدد القراءات وتباينها.

قال الأعشى البكري في بيتين افتتح بهما قصيدة له يخاطب طيب خيال حبيبته (سمية)، وكثيراً ما كان الغزل بالمرأة، وسرى خيالها الزائر خاصة، مقدمة في بناء القصيدة القديمة يتماهى والمقدمة الطللية:

1 - رحلتْ سميةُ غُدْوَةً أحمالَها　　　غضبي عليك، فما تقول بَدَا لَها[7]

هذا النهارُ بدا لها من همها　　　ما بالُها بالليل زال زوالَها

فهذان البيتان شَغَل القدماء بقراءتهما أكثر ما شغلتهم القصيدة على طولها، حين تناولوهما على أكثر من ست عشرة قراءة. ونقتصر على أهمية مع الحفاظ على نفس تسلسل أرقام هذه التفسيرات في المصادر المأخوذ عنها.

- **أولاً**: «وقوله (من هما ما بالها بالليل). قال بعضهم: هذا الارتحال الذي يرى بَدَا لها من همها في النهار، ما بالها بالليل إذا نمنا لم ينأ خيالها»؟

- **ثالثاً**: «وقال آخر: هي بالنهار تخاف العيون، وتراقب الوشاة، فما بالها بالليل أيضاً على مثل ذلك الحال لا تزور، وقد زال عنها ما تحاذره»؟

- **رابعاً**: وقال آخر، قوله (فما تقول بدا لها): «بدا لها أن همت بصرمي نهاراً فما بالها بالليل؟ أي ما لنا ولها بالليل، ليست تدعنا ننامه، شوقاً إليها وذكراً لها»؟

- **سادساً**: «وقال بعضهم: هو دعاء على (الهم)، ومعناه - زال الهم معها حيث زالت».

- **ثامناً**: وقال آخرون: «هو دعاء على الخيال ومعناه: أذهب الله خيالها على كما ذهبت هي فأستريح».

- **تاسعاً**: وقال الأخفش: «هو دعاء على الليل، ومعناه – أزال الله الليل الذي تقاسي فيه (منه) ما نقاسيه مع صرمها لنا نهاراً، كما زالت سمية».

- **ثاني عشر**: «(زال زوالها) – هو خبر وليس بدعاء، ومعناه: «ما بال حظنا من سمية بالليل قد زال كما زالت. وإنما يريد تأخير الخيال الذي كان يقوم مقامها، فنستريح إليه، وعلة تأخر الخيال عنه، أنه سهر لفراقها فلم ينم فيبصره».

- **رابع عشر**: وقال بعضهم: «هو دعاء منه لسمية لا عليها، زال ما تهم به من صرمنا في النهار والليل، كما زالت هي، أي زال عنها همها بذلك»[8].

ومما اختلف القدماء في قراءته، وذهبوا في تأويله كل مذهب قول الحارث بن حلزة في البيت الثامن عشر من معلقته:

2 – زَعَمُوا انَّ كُلَّ مَنْ ضَرَبَ الْعَيْـ ـرَ مَـوالٍ لـنـا وانـا الـوِلاءِ[9]

وقد انصبت هذه القراءة على عبارة (ضرب العير).

- **أولاً**: قال الخليل بن أحمد «إنه أراد كل من ضرب بجفن على عين».

- **ثانياً**: قال أبو عمرو بن العلاء: «ذهب من كان يحسن تفسير هذا البيت».

- **ثالثاً**: قال قوم: «العير – السيد، وعلى بابه هاهنا كليب بن وائل (...)، إنما سمي السيد (عير) على التشبيه، لأن (العير) قيم الأتن وقريعها».

- **رابعاً**: وقال آخرون: «إن العرب كلها ضربت (العير) مثلاً، فكل من جنى عليكم ألزمتمونا ديته».

- **خامساً**: وقال غير هؤلاء، إن الشاعر «عنى (بالعير) (الوتد). وسماه (عيرا) لنتوئه، وكل شيء ناتئ (عير)، لأن العرب تشد بيوتها بالأوتاد. يريد: كل من ضرب لبيته وتداً ألزمتمونا ديته».

- **سادساً**: وهناك من قال بأن (العير) جبل. وروي عن الرسول [أنه «حرم ما بين عير إلى ثور» وهما جبلان بالمدينة.

- **سابعاً**: ومنهم من ذهب إلى أن (العير) هو (الحمار) نفسه، أي أنهم كلفونا ذنب كل من ساق حماراً.

- **ثامناً**: وعن أبي حاتم: «قد أكثر الناس في هذا وليس شيء منه بمقنع، وإنما أصل (العير): العائر، فأحوجه الشعر فاضطره إلى أن قال (العير) وإنما أراد الشاعر: إن إخواننا من بكر بن وائل زعموا أن كل من قرى في الحياض، ونفى الأقذاء عن مائها موال لنا ولنا الولاء عليهم»[10].

قال أبو أحمد العسكري «فتأمل هذا البيت وكم أتعب من العلماء والفضلاء حرصاً على طلب الفائدة منه».

كما اختلف العلماء في قراءة هذا النص الشعري (كل من ضرب العير موال لنا)، تأولوا كذلك قول امرئ القيس على عدة أوجه: (جوف العير):

3 - **وَوادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفْرٍ قطَعْتُهُ قَطَعْتُ بِسامٍ ساهِمَ الوجْهِ حُسَّانِ**[11]

- **أولاً**: شبه الشاعر هذا الوادي القفر (بجوف العير)، «لأن جوف العير ليس فيه شيء ينتفع به، لأنه صيدٌ لا يؤكل منه شيء».

- **ثانياً**:« ومنهم من ذهب إلى أن (الجوف) موضع باليمن خربه السيل». فقالت العرب (أخرب من جوف حمار)، فلم يمكن امرأ القيس أن يقول (كجوف حمار)، فقال (كجوف العير)[12].

– **ثالثاً**: روى أبو أحمد العسكري عن شيخه أبي بكر بن دريد، أنه قال: «هو واد بعينه يسمى (جوف العير)، وقيل (العير)، اسم رجل كان يتلصص في هذا الوادي فهو موحش»[13].

وقد تمثل بهذا المثل أو التشبيه كثير من الشعراء القدامى، قال هدبة بن خشرم:

وَوادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفْرٍ قَطَعْتُهُ ترى السَّقْطَ في أعلامه كَالكُراسِفِ[14]

وهناك قول آخر، ربما نسب إلى تأبط شراً:

وَوادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفْرٍ قطَعْتُهُ به الذئب يعوي كالخليع المُعَيَّلِ[15]

وأورد أبو أحمد العسكري لامرئ القيس أيضاً قوله في تحية الرسوم في افتتاح قصيدته اللامية، والثانية في ديوانه:

4 – **ألا عِمْ صباحاً أيها الطلل البالي وَهَلْ يَعِمَنْ من كان في العصر الخالي**[16]

وَهَلْ يَعِمَنْ إلا سعيدٌ مُخَلَّدٌ قليلُ الهموم ما يبيت بِأوْجالِ

على أنهم اختلفوا في تفسير البيت الثاني، وفي معنى (مخلد)؟

– **أولاً**: عن الأصمعي: و(المخلد) الطويل العمر، الرخي البال، و(مخلد) إذا لم يشب.

– **ثانياً**: وقال غيره، (المخلد): المُقَرَّطُ، والقرط – الخَلَعدَةُ، من قوله جل ذكره (ولدان مخلدون)، يعني مقرطون، ولو كان يصفهم بالخلود، لما ذكر الولدان دون أهل الجنة»[17]، واستشهد بالبيت:

ومخلداتٍ باللجين كأنما أعجازُهُنَّ أقاوِزُ الكثبانِ

ومنهم من رواه (ومحليات باللجين) على أن القراءة الأولى تصحيف[18].

إذا كانت طبيعة النصوص الشعرية كذلك، فإن التصحيفات القرائية في اللغة العربية المدونة قديماً، ساهمت في إغناء هذه القراءات الفنية للشعر القديم، مادام هذا (التصحيف) له معجمه الدلالي التداولي. لذا سنتناول نصوصاً شعرية تنوعت دلالاتها وإشاراتها إلى حد التضارب أحياناً، بناء على (تصحيف) في قراءاتها من قبل المتلقي القديم[23]، مما زاد هذه النصوص (شعرية) جراء، هذه التصحيفات (الصحيحة).

اشتهر ابن الأعرابي بخلافه الشديد للأصمعي وأبي عبيدة في كثير من الروايات سواء في اللغة أو الشعر، وأحسن ما يمثل هذا الخلاف رواية ابن الأعرابي والأصمعي لبيت الحطيئة، فقد رواه ابن الأعرابي:

1 - كَفَوْا سَنَتَيْنِ بالأضيافِ نَقْعاً   على تلك الجِفانِ من النُّقِيِّ

(سَنَتَيْنِ) مثني سنة في حالة نص. (الأضياف) بالضاد المعجمة. (نقعاً) بالنون في الأول. (الجفان) بالنون في الأخير. (النقي) بالقاف. ومعناه كما فسره «كفوا قومهم عامين ينحرون لهم، والنحر – النقع. والنقي: الحواري»[24]. وكان يقسم بالله أن الأصمعي قد صحفه حين أنشده هكذا:

كَفَوْا سَنَتَيْنِ بالأضيافِ نَقْعاً   على تلك الجِفانِ من النُّقِيِّ

ابن الأعرابي		الأصمعي
1 – سَنَتَيْنِ	⟷	سَنِتِينَ
2 – الأضياف	⟷	الأصياف
3 – نقعا	⟷	بقعا
4 – الجفان	⟷	الجفار
5 – النقي	⟷	النفي

(سَنَتَيْنِ) (سَنِتُونَ) ج مذكر سالم. (الأصياف) بالصاد المهملة (بقعاً) بالياء معجمة بواحدة من تحت. (الجفار) بالراء المهملة. (النفي) بالفاء. وشرح الأصمعي: «سنتين» من أسنت القوم وسنتوا إذا أجدبوا[25]. والأصياف ج صيف. (بقعا) – أراد أنهم بقع الظهور من (النفي) نفي الأرشية إذا استقوا. والجفار – جمع جفر، وهي البئر البعيدة للماء». ووافقه على هذه الرواية أبو عبيدة، وقالا: «إن هذه القصيدة مدح بها الحطيئة عيينة بن حصن الفزاري، وأن بني عدي بن فزارة كانوا قد أجدبوا حتى صاروا يسقون لأصحاب الإبل إذا وردت في الصيف، ويأخذون على ذلك أجراً، حتى تبقعت جلودهم. فلما غزا عيينة بن حصن غزاتين في سنة، وغنم وغنم أصحابه أفضلوا على قومهم. فذكر الحطيئة قصة سقيهم والبقع التي كنت فيهم، وأن ذلك كان بالصيف»[26].

ومما يشكل من شعر الأعشى الكبير قوله:

2 – وَيُقْبِلُ ذو البَثِّ والراغِبو نَ في ليلةٍ هي إحدى الأَزَنْ[27]

(الأزن) بالزاي والنون. وهي رواية الأصمعي، وقال: «واحدتها: أزنة. وهي الشدائد. وقالوا: (الأزن) هو الأزم – بميم في الأخير – من أزم الزمان إذا اشتهد». ونقل عن أبي عبيدة أنه رواه (الأذن) – بذال معجمة بدل الزاي. ورواه آخر (الأرن) – براء مهملة بدل الزاي كذلك – واحدتهما (أرنة) ومعناها السواد، ومنهم من قال معناها: الجُبُنُ الرَّطْبُ، جمعها (أُرَن). ومنهم من قال – الداهية. وذهب آخر إلى أنها «الحفرة جعل فيها النار». بينما نقل عن أعرابي أنه قال: «هي الخط على رأس الحرباء»[28].

وبذلك تكون رواية هذه اللفظة من البيت هي: (الأزن. الأرن. الأزم. الأذن) حيث صحفت الزاي راء مهملة أو العكس. وحرف الزاي أو الراء إلى ذال معجمة أو العكس. وحرفت النون إلى ميم أو العكس.

ودخل الأصمعي يوماً على ابن الأعرابي، وهو يقرئ تلاميذه شعر عمرو بن أحمر إلى أن بلغ قوله:

3 - أرَى ذَا شَيْبَةٍ حَمّالَ ثِقْلٍ وَأبْيَضَ مِثْلَ صدر السيف نَالاَ[29]

(نالا) بنون، فقال الأصمعي: (بالا) - بباء تحتها نقطة مفردة - فأصر ابن الأعرابي على (نالا) بالنون. من النوال. فقال الأصمعي لتلاميذ ابن الأعرابي: «إن الشاعر قد فرغ من هذا. فقال: فيهم شيخ حمال ثقل، وهو الذي ينيل ويعطي، وفيهم شاب مثل صدر السيف (بالا) أي حالاً، وهو كالسيف في حاله وبأسه. وفسر هذا البيت، البيت الثاني، فقال:

بِهِمْ يَسْعَى المُفاخِرُ حينَ يَسْعَى إذا ما عَدَّ بَأْساً أوْ نَوالاَ[30]

فأراك (باليأس) الحال التي وصف الأبيض الفتى به. و(بالنوال)، وصف به ذا الشيبة أنه حمال ثقل «فأصر ابن الأعرابي على (نالا)، وقص أحد تلاميذ ابن الأعرابي الخبر على أبيه، وكان صاحب علم بالشعر، فقال: «القول ما قاله الأصمعي. وابن الأعرابي نهاية في علمه، فأما أن تكون النساء ولدت مثل الأصمعي في حفظه أو ذهنه وروايته، فلا «فأمر للأصمعي بأربعمائة دينار، ولابن الأعرابي بمائتي دينار.

بلغ أبا عمرو الشيباني أن أبا عبيدة صحف في رواية بيت من معلقة الأعشى (ودع هريرة إن الركب مرتحل...).

4 - إنّي لَعَمْرُ الذي حَطَّتْ تَهْوِي وَسيفَ إليه الثّافِرُ الْعُثُلُ[31]

وشرح (الثافر) بمعنى (الثفار)[32]. و(العثل): الجماعة، وإنما هو (الباقر الغيل) ج غيل وهو الكثير. والباقر بمعنى البقر[33]. ونستنتج من هذا أن أبا عبيدة قد صحف ثمانية أحرف في ثلاث كلمات كالتالي: (خطت/ حطت)، (الباقر/ الثافر)، (الغيل/ العثل).

وقال عبد قيس بن خفاف في قصيدة رائعة له، يوصي فيها ابنه (جبيل) بالتحلي بالحكمة والمثل الأخلاقية العالية التي عرف بها العرب.

5 - وَإنْ لَقِيتَ الباهشينَ إلى العُلاَ غُبْراً اكُفُّهُمْ بِقاعٍ مُمْحِلِ[34]

فَأعِنْهُمْ وَابْشَرْ بِما بَشِرُوا بِهِ وإذا هُمُ نَزَلُوا بِضَنْكٍ فَانْزِلِ

واختلف الرواة في قراءة (وابشر بما بشروا به) التي معناها (وافرح ما فرحوا به) فمنهم من قرأها (وايسر بما يسروا به) (بسين مهملة)، أي أسرع إلى إجابتهم[35]. هكذا نرى أن هناك اختلافاً في القراءة التأويلية تبعاً لاختلاف القراءة الهجائية للنص. وأبو أحمد العسكري يقول بأن القراءتين ذاتا دلالة واحدة، ويستشهد بنص شعري لعلقمة بن عبدة:

لَوْ يَيْسِرونَ بخيلٍ قَدْ يَسَرْتُ بِها وَكُلُّ ما يَسَرَ الأقوامُ مغرومُ

ويعقب على معنى البيت: (لو فعلوا لفعلت). بينما نرى أن علقمة بن عبدة لم يذهب إلى ذلك، فقصيدته هذه من عيون الشعر القديم ما قبل الإسلام. تناول فيها جميع الوحدات الكلاسيكية المشكلة لبنائها. إلى أن وصل إلى وحدة الفخر، حيث حضوره مجالس، الشراب، واشتراكه في لعب الميسر، يقول في الذي قبله:

وَقَدْ يَسَرْتُ إذا ما الجُوعُ كَلَّفَهُ مُعَقَّبٌ من قِداحِ النبعِ مَقْرومُ[36]

مما يعني أن فعل (يسر) في بيت علقمة ليس معناه الفرح والبشارة في (بشر)، أو الإسراع إلى النجدة في (يسر)، بل معناه هنا لعب (الميسر) لإغاثة الفقراء.

وقال أبو الحجناء يرثي ولداً فقده بالموت، ويعدد فضائله ومناقبه في مقطوعة من ستة أبيات:

6 - وكُنْتُ إذا ما خِفْتُ أمراً جَنَيْتُهُ يُخَفِّضُ جَأْشي ضَبْثُهُ المُتَراغِبِ[37]

فقد قرأه القدماء من قراءة في أكثر من كلمة بسبب تصحيفها

كالتالي: 1 – ضبثه: (بضاد معجمة). والضبثة – القبضة الشديدة على الشيء. 2 – صيته – (بالصاد المهملة) وهو ذكره وصوته.

وأشار المرزوقي إلى أن كلمة القافية في البيت جاءت على روايتين للسبب نفسه.

1 – المتراغب: (بغين معجمة) «فهو من الرغابة، ويقال واد رغيب أي واسع».

2 – ومنهم من رواه (بعين مهملة) (المتراعب) «فهو من قولهم: سيل راعب: يملأ الوادي، ومنه حسي متراعب – أي واسع لا يملأه شيء»[38].

قرأ أحدهم على الأصمعي شعر الراعي حتى بلغ إلى قوله:

7 – وَكَأَنَّ رَبْضَهَا إذا بَاشرْتَهَا   كانتْ مُعَاودةَ الرحيلِ ذَلولا[39]

فسأله عن معنى (باشرتها)؟ فقال ركبتها من المباشرة «فسألوا أبا عبيدة عن ذلك. فقال: «صحف والله، إنما هو (ياسرتها) بالياء تحتها نقطتان، ثم السين المهملة. إذا لم تعازها ولم تعتسرها»، ومنه قول عنترة[40]:

إذا يُوسِرَتْ كانتْ وَقوراً أديبةً   وَتَحْسِبُها إنْ عُوسِرَتْ لَمْ تُؤَدَّبِ

ويذكر أبو أحمد العسكري، قصة طريفة حدثت له مع أحد الرؤساء من أصحاب السلطان[41]، حين أصلح له ما صحف فيه، حين أنشد:

8 – فَقُلْتُ لعبدالله إذْ حَنَّ باكياً   تَعَزَّ وَدَمْعُ العينِ مُنْهَمِلٌ يَجْرِي

«فأنشده (حن) بالحاء المهملة، وهو تصحيف. فعرفته أن الرواية الصحيحة التي رواها الأصمعي وغيره، ورواها المبرد عن شيوخه (إذ خن) بالخاء المعجمة) وأن (الخنين) تردد البكاء في الأنف. وأن الحنين بالحاء المهملة ما كان في الصدر. ومنه قول أمير المؤمنين علي: «اقعد ولا تخن خنين الجارية».

وقال الفرزدق في رثاء ابنين له، يخاطب زوجته:

فَما ابْناكِ إلا ابْنٌ من الناس فاصْبري   فلن يرجعَ الموتَى خَنينُ المآتمِ[42]

فسأل أحد الحاضرين من أهل العلم بالشعر عن ذلك. فقال: «صدق هو كما هو». قال أبو أحمد العسكري، فانكسر لذلك واضطغنها علي، ثم تعقبني في معاملة كانت بيني وبينه بمضرة، أجحفت بحالي».

قال أبو الأسود الدؤلي في شكر عبيدالله بن زياد حين دخل عليه بثياب رثة، فأخلع عليه كسوة جديدة، رغم أنه لم يستكسه:

9 - كَساكَ ولم تستكسِهِ فَحَمِدْتَهُ   أخٌ يُعْطيكَ الجزيلَ وَباصِرُ

وَإنّ أَحَقَّ الناسِ إنْ كُنْتَ مادِحاً   بِمَدْحِكَ مَنْ أعْطاكَ وَالْعِرْضُ وافِرُ

فأنشد أبو نصر أحمد بن حاتم يوماً ابن الأعرابي، البيتين، وقال في كلمة القافية (ويَأصِرُ) على أنها مرادف (يعطف). فقال له ابن الأعرابي: بل هو (وناصر) (بالنون) بدل (الياء). فقال أبو نصر: دعني يا هذا (ويا صري)، وعليك (بناصرك)[43]: فالقراءتان تنازعتا في التأويل. (أصر) بمعنى عطف عليه. و(ناصر) بمعنى شد من عضده وعززه وساعده وكلاهما صحيح من حيث الدلالة المعجمية[44].

شعرية التحريف:

كما تجلت شعرية التصحيف في قراءة الأوائل للنصوص الشعرية القديمة بالخط العربي القديم، تجلت كذلك شعرية التحريف، الذي هو مصطلح نقدي بدوره يتجلى في مجموعة الحروف الباقية عن حروف رموز التصحيف الثلاثة المشار إليها آنفاً. فحين تلتبس هذه الحروف ببعضها، أو مع أحد حروف رموز التصحيف، فذلك هو التحريف.

إذا كان التحريف هكذا، عبارة عن أخطاء لغوية تحرف جراءها الحروف،

وكذا حركات الأصوات القصيرة إلى ما يقاربها في الرسم من الحروف الأخرى، فينتج عن ذلك أخطاء لغوية لها خطرها على مستوى قراءة النصوص في أصولها الأولى، فإن كثيراً من هذه التحريفات ساهمت بدورها في إغناء القراءات التأويلية للنصوص الشعرية القديمة، مادامت لها أصولها المعجمية التداولية في اللغة.

أنشد الفراء لابن الزبعري:

1 - وَالْعَطِيَّاتُ خِساسٌ بَيْنَنَا وَسَوَاءٌ قَبْرُ مُثْرٍ وَمُقِلّ

فقيل له: ما معنى (خِساس) (بسينين مهملتين) فقال: «قليلة، لأن أمر الدنيا كله قليل» فقيل له: «أنشده الأصمعي (خصاص) بصادين مهملتين. وفسره فقال: الاختصاص في العطايا، يحرم هذا ويعطي هذا ويستوون في القبور «فقالت الجماعة: «هذا الصواب، وغيره خطأ»[45].

وقال تأبط شراً في مقطوعة من تسعة أبيات، يذكر فيها قصته مع بطن من هذيل كانوا يطالبونه في وتر لهم، وحاضروه - ذات يوم - في جبل كان يشتار العسل فيه، فيروي قصته معهم، والمجازفة التي تجشمها للنجاة من شركهم.

2 - فَأُبْتُ إلى فَهْمٍ وما كنتُ آئباً وَكَمْ مِثْلُها فارَقْتُها وهيَ تَصْفِرُ

هذه قراءة ابن جني لهذا البيت. وفي شرح ديوان الحماسة (وَلَمْ أكُ آيِباً) بتخفيف الهمزة إلى (ياء). وذكر رواية أخرى وهي (وَما كِدْتُ آيِبًا) وهي رواية الديوان. ويذكر (ابن جني) أن روايته لهذا البيت هي الصحيحة وأنه هكذا يوجد بالديوان. «فأما رواية من لا يضبطه (وما كُنْتُ آئِبا)، (ولَمْ أَكُ آئِبًا) فلبعده عن ضبطه (...) ألا ترى أن معناه: فأبت وما كنت أءوب. فأما (كُنْتُ) فلا وجه لها في هذا الموضع»[46]. وجاء في شرح ديوان الحماسة للبيت، يقول تأبط شراً «رجعت إلى قبيلتي (فهم)، وكدت لا أؤوب، لأني شافهت التلف، ويجوز أن يريد: ولم أك آيباً في تقديرهم وظنهم»[47].

أورد القدامى قول امرئ القيس من قصيدته التي أولها (ألا عِمْ صباحاً أيها الطللُ البالي):

3 - فلَيالي سَلْمَى إذْ تُريكَ مُنَصَّبَا   وَجيداً كَجيدِ الرِّئْمِ لَيْسَ بِمُعَطَّلِ

ومنهم من قرأه (مقصبا) بدل (منصبا) «فمن رواه (منصبا) أراد ثغرها، أي المستوى النبت أو النبتة، يريد هيئة نبتة الأسنان، ومن رواه (مقصبا) أراد شعرها، قصبته - جعلته ذوائب»(48).

وقول الحارث بن حلزة:

4 - فَلَوْ أنَّها نَفْسٌ تَموتُ سَوِيَّةً   وَلَكِنَّها نَفْسٌ تُساقطُ أَنْفُسَا

رواه الأوائل بفتح (التاء) وضمها في (تُساقط)، فبالفتح: (تَساقط) «لو أني أموت بدفعة واحدة، ولكن نفسي تخرج شيئاً بعد شيء متقطعة. ومن ضم (التاء) يموت بموته عدة»(49). وهذه الأخيرة عن أبي عمرو.

وعن أبي عمرو بن العلاء، قال: أنشدت الفرزدق قول جابر بن حني التغلبي:

5 - نُعاطي الملوكَ الحقَّ ما قَصَدُوا   وليس علينا قَتْلُهُمْ بِمُحَرَّمِ

(ما قصدوا لنا). (لنا) باللام. فقال لي الفرزدق: ما قصدوا (بنا) بالباء تحتها واحدة بدل اللام - أي ما حملونا على القصد. وأورد أبو أحمد العسكري رواية أخرى (تعاطي الملوك القصد ما قصدوا لنا). وفي المفضليات (تعاطي الملوك السلم ما قصدوا بنا)(50).

وهكذا نستنتج أن التصحيف والتحريف في المدونات العربية القديمة، سواء تلك التي ترجع إلى ما قبل الإسلام أو ما بعده، وما شكلاه من خطر داهم على الثقافة العربية، وما قام به المجتمع العربي الإسلامي - في ذلك العهد - من

إجراءات لمجابهته، سواء على المستوى السياسي أو الثقافي للقضاء على هذه الظاهرة الطارئة على لغة العرب لأسباب عدة... حيث عملوا على تطوير الكتابة العربية، وابتكار طرق ومناهج للتلقي والتحقيق والتدوين... فإن ظاهرة التصحيف والتحريف كان لها جانب فني إبداعي آخر، والذي تجلى في تعدد قراءات النصوص الشعرية خاصة، مادامت هذه التصحيفات والتحريفات لها معجمها اللغوي المتداول بين لغات العرب، مما زاد هذه النصوص غناءً فنياً متجدداً لدى المتلقي.

الهوامش

1) طبقات فحول الشعراء. م بن سلام الجمحي، قراه وشرحه محمود. م. شاكر. مط المدني. القاهرة. تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري. نجيب م. البهبيتي. دار الفكر. مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. د. ناصر الدين الأسد. الط الخامسة. دار المعارف. 1978م.

2) «والديوان هنا مجتمع الصحف أو الدفاتر، يعني أنه ما يقيد فيه علمهم ويدون. والحكم والحكمة سواء: العلم والفقه» شرح المحقق. طبقات فحول الشعراء 24/1.

3) العمدة في محاسن الشعر وآدابه 82/1 لابن رشيق القيرواني. تحـ: د.م قرقزان. دار المعرفة ببيروت، لبنان: الطـ: 1408هـ/1988م.

4) المحكم في نقط المصاحف ص 6، (الداني). تحـ: عزة حسن. وزارة الثقافة والإرشاد، مديرية إحياء التراث 1379هـ/1960م. دمشق، مراتب النحويين ص 54. أبو الطيب اللغوي. تحـ: م. أبو الفضل إبراهيم. دار نهضة مصر للطبع والنشر. القاهرة: أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي. ص 154. رسالة ماجستير، ساعدت جامعة بغداد على نشرها 1977 – مجلة المكتبة العربية ص 21، 22، 29، عدد 1963/1.

5) الصاحبي ص 28 و68. (ابن فارس). تحـ: السيد أحمد صقر. مط عيسى البابي والحلبي وشركاه. القاهرة. الخصائص 372/1. (ابن جني). تحـ: م. علي النجار. الط الثانية. دار الهدى للطباعة والنشر. بيروت، لبنان، اللهجات العربية القديمة وأثرها في التراث الشعري، مجلة فكر ونقد ص 87، العدد 24 ديسمبر 1999م. الباحث.

6) عالم الفكر ص 8، المجلد 33-2. أكتوبر، ديسمبر 2004.

7) (احمالها) تروى (أجمالها) بالجيم، و(النهارُ) و(دوالُها) بالضم والفتح، التنبيه على حدوث التصحيف ص 133، لأبي حمزة بن الحسن الأصفهاني. تحـ: م. أسعد أطلس. راجعه زسماء الحمصي و.ع المعين الملوحي، دمشق 1388هـ/1968م. مطبوعات مجمع اللغة العربية. شعراء النصرانية 370/3، جمعه وصححه الأب لويس شيخو، مكتبة الآداب، الط الأولى 1982م.

8) جاء في لسان العرب، ماد (زول): 1 – زال زوالُه (يرفع اللام) – إذا دعي له بالإقامة. 2 – يقال: أزال الله زواله، وزال الله زواله – يدعو له بالهلاك والبلاء، والصواب – يدعو عليه: ثم أورد قول الأعشى. 3 – وإنما كره الخيال لأنه يهيج شوقه، ينصب اللام في (زوالها). 4 – وعلى النصب كذلك – معناه: زال عنا طيفها بالليل كزوالها هي بالنهار. لسان العرب لابن منظور. دار صادر. وجاء في ديوان الأعشى ص 333 رقم القصيدة (64). معنى البيت الأول «رحلت سمية جمالها

غاضبة في الصباح الباكر، فما الذي أغضبها عليك؟ أما البيت الثاني: زال زوالها – قيل: معناه زال الخيال زوالها، وإنما كره الخيال لأنه يهيج شوقه. وقد روي بضم اللام على أن في البيت إقواء، أو على الحكاية لأن القول مثل أصلاً. ونصبت على تقدير: (أزال الله زوالَها) على الوقت، ومذهب المحل (زال عنا طيفها بالليل كزوالها هي بالنهار)، قدم له وشرحه وضبطه ووضع فهارسه. د. م أحمد قاسم. المكتب الإسلامي، الط الأولى 1415هـ/1994م.

9) التنبيه على حدوث التصحيف ص 130. شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 303 لأبي أحمد الحسن بن ع. الله بن سعيد العسكري. تحـ د. السيد م. يوسف. راجعه أحمد راتب النفاخ، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق. شرح القصائد العشر ص 379. صنعة الخطيب التبريزي، تحـ: د. فخر الدين قباوة. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الط، الرابعة 1400هـ/1980م. شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. ص 449. لأبي بكر. م. بن القاسم الأنباري، تحـ: ع السلام م. هارون. سلسلة ذخائر العرب (35). الط، الخامسة، دار المعارف.

10) وأضاف أبوحاتم إلى قوله هذا «والعير والعاثر كلها ما ظهر على الحوض من قذى، فإذا أرادوا أن ينفوا ما عارضه من القذى نضحوه بالماء، فانتفت الأقذاء عنه إلى جدران الحوض. التنبيه على حدوث التصحيف ص 133. وجاء في اللسان – مادة – (عير): «العير: إنسان العين، والمثال الذي في الحدقة، يسميك اللعبة»، وأورده على أنه مثل يضرب، هكذا: (جاء قبل عير وما جرى) – أي قبل لحظة عين. عين الجوهري، قال: (فعلت ذلك قبل عير وما جرى) أي قبل أن يطرف الإنسان. ومن تفسيراتهم: 1 – أتيتك قبل وعير وما جرى: أي قبل أن ينتبه نائم. 2 – ويقال ما أدري أي من ضرب العير هو؟ أي، أي الناس هو؟ قال الشماخ بن ضرار من قصيدة له يشكو فيها نشوز زوجته ونفورها منه:

أَعَدْوَ الْقِبِصَّى قَبْلَ عَيْرٍ وَمَا جَرَى ... وَلَمْ تَدْرِ مَا خُبْرِي وَلَمْ مَا لَهَا؟

أي: قبل أن أنظر إليك. والقبِصَّى والقِمِصَّى ضرب من العدو فيه نزو. (قبل عير وما جرى) شبه نفورها منه بأتان العير، «قبل أن يأتيها الفحل، وقبل جريه إليها، و(ما جرى) بمعنى لم يجر». كما قال ذلك ابن فارس، بأن (ما) في المثل للنفي، يقول: «نفرت امرأتي مني ولم تدر حالها عندي، كنفر هذه الأتان من الفحل حين نظرت إليه من بعيد، لما تخوفت طلبه لها. «ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني ص 299، تحـ: صلاح الدين هادي، دار المعارف. ذخائر العرب (42). الصاحبي ص 271. 3 – ومن قال: قبل عائر وما جرى – عنى السهم. 4 – وجاء في مجمع الأمثال للميداني في تفسير المثل، قالوا: خص العير لأنه أحذر ما يقنص، وإذا كان كذلك، كان أسرع جرياً من غيره، فضرب به المثل في السرعة 116/2. رقم 2851 قدم له وعلق عليه. نعيم حسين زرزور. دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، الط الأولى 14008هـ/1988م.

11) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 301، والبيت هو رقم (13) من قصيدة له مكونة من سبعة عشر (17) بيتاً، يرثي فيها أيامه الخوالي ويسترجع ذكرياته مع الأهل والرفاق، وجاء صدر البيت بالديوان، هكذا: (وخرق كجوف العير قفر مَضَلَّةٌ). الديوان ص 92. تح: م، أبو الفضل إبراهيم دار المعارف. الط الخامسة، ذخائر العرب (24).

12) جاء في أساس البلاغة: عير: يقال للموضع الذي لا خير فيه. (وهو كجوف العير) وهو الحمار، لأنه ليس في جوفه ما ينتفع به. وقيل رجل خرب الله واديه، قال:

لقد كان جوفُ العيرِ للعينِ منظراً ... انيقاً، وفيه للمجاورِ مَتنفَسُ

وقد كان ذا نخلٍ وزرعٍ وجاملٍ ... فأمسَى وما فيه لباغٍ مُعَرَّسُ

(عير)، الزمخشري، تح: ذ، ع الرحيم محمود، عرف به، ذ، الكبير أمين الخولي، دار المعرفة، بيروت لبنان 1399هـ/1979م.

13) اللسان، مادة، (سقط)، و(كرسف)، والكرسف: القطن.

14) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 302.

15) نَعَمَ، يَنْعَمُ، وَوَعَمَ، يَعِمُ، بمعنى واحد. الديوان ص 27.

16) جاء في اللسان، مادة (خلد): 1 – والمخلد من الرجال الذي أسن ولم يشب، كأنه مخلد لذلك، 2 – وَخَلَد، يَخْلُدِ خَلْداً وخلوداً، أبطأ عنه الشيب، كأنما خلق ليخلد. 3 – والخَلَدَةُ: جماعة الحلي. وقال أبو عمرو: خلد جاريته – إذا حلاها بالخلدة، وهي الْقِرَطَة، وجمعها: خِلَدِ. وقوله تعالى: يطوف عليهم ولدان مخلدون. قال الزجاجي: محلون، وقال أبو عبيد: (مسورون)، 4 – وفي قوله تعالى (مخلدون) إنهم على سن واحدة، لا يتغيرون. عن الفراء. س الواقعة، الآية: 19.

17) قوز: بات وراء القوز: وهو الرملة المستديرة. والجمع – أقواز، وقيزان. أساس البلاغة – (قوز)، ورواية حمزة الأصفهاني لعجز البيت (أعجازهن نَقِيٌّ على كثبان).

17) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 279، التنبيه على حدوث التصحيف ص 117.

18) التصحيف: مصدر: صحف، يصحف الكلمة – أخطأ في قراءتها وروايتها في الصحيفة لاشتباه الحروف، لذلك سمي مصحفاً وصحافاً وصحيفاً كل من يخطئ في قراءة الصحيفة. التنبيه على حدوث التصحيف ص 3 و4 من المقدمة. اللسان. مادة (صحف). ولأهل البديع القدماء مفهوم بلاغي للتصحيف «فهو عندهم لون من الجناس يقصد إليه قصداً، وذلك بأن يؤتى بلفظين يتفقان في صورة الأحرف ويختلفان في الأعجام، وإما مع اتفاق الحركات، كلفظي (جديد وحديد) أو مع اختلافهما، نحو: (يحسبون ويحسنون)، وقد يكون بين أكثر من لفظين (...) ويسمونه الجناس

المصحف: التنبيه على حدوث التصحيف المقدمة ص 3، الوافي في العروض والقوافي ص 283، صنعة الخطيب التبريزي، تحـ: د، فخر الدين قباوة. ذ. عمر يحيى. دار الفكر، الطـ الثانية 1395هـ/1975م.

19) التصحيف والتراث الشعري القديم، أسبابه وظواهره وجهود العلماء للحد منه، رسالة جامعية مرقونة، لصاحب البحث، بكلية الآداب للعلوم الإنسانية الرباط.

20) النص الشعري ومشكلات التفسير ص 119، د. عاطف جودة نصر، مكتبة لبنان ناشرون 1996.

21) نفس المرجع ص 95.

22) وهؤلاء المتلقون من القدماء الذين وقعوا في التصحيف والتحريف هم من علماء الطبقات الأولى والثانية والثالثة من علماء اللغة والأدب والفقه الذين وضعت على أيديهم أسس الثقافة العربية الإسلامية في أول الأمر، وبمعنى آخر، أنهم قراء نموذجيون.

23) «الخبز الحواري».

24) وأسنت القوم فهم مسنتون، أصابتهم سنة وقحط وأجدبوا، ومنه قول ابن الزبعري:

عمرو العُلى هَشَم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف

شعر عبدالله بن الزبعري ص 53. تحـ – د. يحيى الجبوري. مؤسسة الرسالة – الرباط – الطـ الثانية 1401هـ/1981م. وفي حديث أبي تميمة: الله الذي إذا أسنت زنبت لك، أي إذا أجدبت أخصبك، والسنتة والمسنتة – الأرض التي لم يصبها مطر فلم تنبت.. وقد أورد محقق الديوان نفس الرواية، ثم تعرض لخلاف الروايتين. ديوان الحطيئة ص 140، شرح أبي سعيد السكري، دار صادر بيروت 1387هـ/1967م. شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 126 و191.

25) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 365، جاء في اللسان: قال ابن الأثير: هذه اللفظة قد اختلف في ضبطها ومعناها. وقال الخطابي: هذا حرف طال ما استثبت فيه الرواة وسألت عنه أهل العلم فلم أجد منهم شيئاً يقطع بصحته، وقد طلبت له مخرجاً فرأيته يتجه لوجوه، مادة (أرن). والحرباء – على شكل سام أبرص، ذات قوائم أربع، دقيقة الراس، مخططة الظهر، تستقبل الشمس نهارها، وجمعها حرابي، وإناثها: أمهات حبين، الواحدة أم حبين، والحرباء كذلك: مسمار الدرع، ج حرابي – مسامير الدروع، اللسان، مادة (حرب).

28) جاء نفس الرواية في الديوان، شعر عمر، بن أحمر الباهلي ص 130. جمعه وحققه. د. حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

29) رواية الديوان:

بِــهِــمُ فَــخْــرُ المُــفَــاخِــرِ يــومَ حَــفْــلٍ   إذا مَــــا عَــــدَّ بَــــأْسَــــاً أوْ فَــــعَــــالاً

ص 131.

(30

إنّــي لَــعَــمْــرُ الــذي خَــطَّــتْ مَــنَــاسِــمُــهَــا   لَــهُ وَسِــيــقَ إلــيــه الــبَــاقِــرُ الــغُــيُــلُ

الديوان ص 312 رقم 59. فالشاعر (يقسم بالبيت الحرام الذي تتوافد إليه الإبل من كل صوب شاقة بمناسمها التراب، كما تساق إليه البقر الكثيرة لتنحر قرابين يتقرب بها).

31) الثَّفَرُ بالتحريك ثَفَرُ الدابة، ابن سيده. الثفر: السير الذي في مؤخر السرج. وأثفر الدابة عمل لها ثفراً أو شدها به (...) وثفر الدابة الذي يجعل تحت ذنبها. اللسان، (ثفر) و(غيل).

32) المزهر في علوم اللغة وآدابها 358/2، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته. م. أحمد جاد الله، علي. م. البجاوي. م. أبو الفضل إبراهيم.

33) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 459.

34) المفضليات ص 385 رقم 116، المفضل الضبي، تحقيق وشرح، أحمد. م. شاكر عبدالسلام. م. هارون. الط السادسة، بيروت، لبنان، روايتها: (الندى) بدل (العلا)، (وأيسر ما يسروا به) بالسين المهملة.

35) معقب – يعني قدحاً قد شد بالعقب علامة. والعقب – العصب، النبع: شجر تتخذ منه القسي والقداح، مقزوم: معضوض ليكون علامة له، يقول: قد أخذت في الميسر في الوقت الذي يكلف دفع الجوع فيه القداح، ليس معول على لبن ولا طعام غير الضرب بها. المفضليات، رقم 120، ص 397.

36) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 492.

37) شرح ديوان الحماسة ص 915 رقم 312، المرزوقي، نشره أحمد أمين، عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، الط الأولى 1411هـ/1991م.

38) نفس رواية ديوان الراعي النميري (باشرتها) ص 137، جمعه وقدم له وعلق عليه ناصر الحاني، وراجعه وجمع شواهده، ووضع فهارسه عز الدين التنوفي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق 1383هـ/1964م.

39) طبقات فحول الشعراء 152/1، الشعر والشعراء 250/1، (ابن قتيبة)، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، شعراء النصرانية 794/6. جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، ص

347. (القرشي)، حققه وطبعه، وزاد في شرحه علي. م. البجاوي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (البغدادي)، 125/1، تحقيق وشرح ع. السلام م. هارون، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1387هـ/1967م.

40) يشير المحقق في الهامش رقم (4) إلى انه (ابن العميد)، شرح ما يقع في التصحيف والتحريف ص 58.

41) جاء في ديوان الفرزدق (حنين) بالحناء المهملة، ص 765 شرحه وعني بجمعه والتعليق عليه عبدالإله إسماعيل الصاوي، صاحب دائرة المعارف للأعلام العربية، الصاوي، وخن: إذا بكى، والخنخنة أن لا يبين في الكلام، ويقال: الخنان في الإبل كالزكام في الناس. وقال النابغة الجعدي حين وفت له مائة واثنتا عشرة سنة:

فَمَنْ يَحْرِصْ على كِبَري فإني ... مِنَ الفِتيانِ أزمانَ الخُنانِ

«والخنان: مرض أصاب الناس في أنوفهم وحلوقهم، وربما أخذ النعم، وربما قتل، وزمن الخنان، كان في عهد المنذر بن ماء السماء وماتت الإبل منه»، مقاييس اللغة 157/2، خزانة الأدب 168/3.

42) جاء في اللسان: أصر الشيء يأصره، أصرا – كسره وعطفه، والأصر والإصر: ما عطفك على الشيء. والآصرة – ما عطفك على رجل من رحم أو قرابة أو صهر أو معروف. والجمع – الأواصر. والآصرة – الرحم، لأنها تعطفك.

43) درة الغواص في أوهام الخواص ص 156، للقاسم بن علي الحريري، تحـ: م. أبو الفضل إبراهيم دار نهضة مصر للطباعة والنشر. الفجالة. القاهرة.

44) شعر – ع الله بن الزبعري ص 41. وروايته (والعطيات خساس بينهم)، بسينين مهملتين كذلك ص 41، والبيت في طبقات فحول الشعراء، نفس الرواية كذلك (خساس) 237، وأثبت (رمس) بدل (قبر)، ثم أورد رواي الأصمعي للبيت (خصاص)، الهامش رقم 5. ورواه ابن سيده (خسال بيننا) باللام بدل السين الثانية المهملة، وقال: أي (خساس)، المخصص 93/3. ذخائر التراث العربي، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت. وذكر صاحب القاموس: (...) والخساسة بالضم، علالة الفرس والقليل من المال، وهذه الأمور خساس بينهم، ككتاب أي دول، وتخاسوه – تداولوه وتبادروه 210/2. (الفيروزآبادي)، المطبعة المصرية 1352هـ/1933م. سيرة ابن هشام 96/3، تحـ م. محيي الدين ع الحميد، دار الفكر 1401هـ/1981م. البيان والتبيين 148/3 (الجاحظ). تحقيق وشرح ع السلام. م. هارون. الطـ الرابعة دار الفكر. الوساطة بين المتنبي وخصومه (القاضي الجرجاني) ص 90، تحقيق وشرح م. أبو الفضل إبراهيم. علي. م. البجاوي. شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 161.

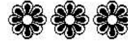
45) الخصائص 391/1. ديوان تأبط شراً وأخباره ص 91 جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر دار الغرب الإسلامي.

46) شرح ديوان الحماسة ص 83 رقم 11 (ولم آك) بدل (وما كدت)، وأشار المرزوقي إلى رواية ثالثة، وهي (ولم آلُ).

47) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 283، الديوان ص 28.

48) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 306.

49) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ص 93، المفضليات ص 211 رقم 42، موسوعة الشعر العربي 151/3، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، لبنان.



حكايات نشأة النحو

محمد ربيع الغامدي

تمهيد:

للأخبار والحكايات في تراثنا العربي أثرٌ واضحٌ ملموس في تبلور مفاهيم التراث في الأذهان على صورةٍ ما، مثلما أن لصور مفاهيم التراث المستقرة في الذهن أثرٌ في صنع حكاياتٍ ملائمة لهذه الصور ومثبتة لها. فالعلاقة بين الحكاية والمفاهيم جدلية، لا يُعْلَمُ على وجه الدقة أحيانًا أي الأمرين صنع الآخر، ولا أيهما المتقدم أو المتأخر. وسيتضح عند تأمل ما ورد عن "نشأة النحو" من حكايات أطرافًا من هذه الآثار، لعلنا نصل من خلالها إلى ضرورة إعادة اكتشاف مفاهيم تراثنا أو جزء كبير منها من جديد بلا ضغطٍ من الحكاية أو ضغطِ الصُّوَر المتبلورة في الذهن سلفًا.

ويلحظ المتتبع لحكايات "نشأة علم النحو" ارتباطها الوثيق بحكايات أخر، هي حكايات ظهور بعض مظاهر الفساد واللحن في العربية. والعلاقة بين النوعين ظاهرةٌ في أن علم النحو إنما أنشئ لمقاومة اللحن والفساد اللغوي. وسنحاول في هذه الورقة الوقوف على طبيعة تلك العلاقة. وذلك يقتضي تتبع حكايات اللحن، ثم التأمل في حكايات النشأة وما يرتبط بها من الحكاياتِ التي تتحدث

عن أول مَن أقدم على وضع العلم، وغرض وضعه، وكيفيات الوضع. وأرجو أن يسهم ذلك في إيضاح الفكرة التي تقوم الورقة على إيضاحها.

حكايات اللحن:

ترد في كتب اللغة والتراجم والتأريخ وبعض كتب النحاة وغيرها مرويات متعددة، تحاول رصدَ أول ظهورٍ للحن على ألسنة المتكلمين بالعربية. يعود بعضُ هذه المرويات باللحن إلى عصر الجاهلية، وبعضها إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وبعضها إلى عهد الخلفاء الراشدين. ويحكي بعضُها مظاهرَ للَّحنِ في زمن الفصاحة والاستشهاد المتفق عليه التالي لهذه العصور.

نُقِل في بعض الروايات ما يفيد أن مظاهرَ من اللحن والخطأ في اللغة عُرفت عند العرب في العصر الجاهلي. فقد «روي أن الشيخ المحترم في العرب كان إذا لحن لم يصوِّبوا كلامه احترامًا له. بل كانوا كثيرًا ما يقلدونه في الخطأ»[1].

وفي عهد النبوة روي أن رسول الله ﷺ سمع رجلا يلحن في كلامه فقال: «أرشدوا أخاكم فإنه قد ضل»[2]. ومع أن الرافعي يستنتج من لفظ الضلال الوارد في الحديث أن اللحن لم يكن معروفًا قبل هذا العهد، وأن هذه الحادثة أولى حوادث اللحن[3]، تنصُّ بعضُ المصادر على ورود لفظ «اللحن» في كلام النبي ﷺ بما يدل على أن الظاهرة عُرفت في عهد النبوة وقبله، كحديث: «أنا من قريش ونشأت في بني سعد فأنَّى لي اللحن»[4]. وحديث: «رحم الله امرأً أصلح من لسانه»[5].

وقيل: قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: لأن أقرأ وأسقط أحب إلي من أن أقرأ وألحن[6]. ورووا أنَّ أحدَ ولاةِ عمر بن الخطاب كتب إليه كتابًا به بعضُ اللحن. فكتب إليه عمر: «أنْ قنِّع كاتبك سوطًا»[7]. وعنه أنه قال: «تعلَّموا النحو

كما تَعَلَّمون السنن والفرائض»[8]. وأنه قال: «من قرأ القرآن فأعرب به فمات كان له عند الله يوم القيامة كأجر شهيد»[9]. وروي أيضًا أن عمر رضي الله عنه مرَّ بقوم يرمون، فأساؤوا الرمي. فقال: بئس ما رميتم. قال بعضهم: إنا قوم متعلمين. فقال: «إساءتكم في لحنكم أشدُّ من إساءتكم في رميكم»[10]. وعن علي رضي الله عنه أنه كان يشيع جنازة، فقال له قائلٌ: مَن المتوفي؟ بالياء[11]. وكان رجل إلى جنب ابن عمر فلحن، فأرسل إليه: إما أن تتنحى عنا وإما أن نتنحى عنك[12]. وروي أيضًا أن ابن عمر وابن عباس كانا يضربان أولادهما على اللحن[13].

وروي أن رجلا دخل على زياد بن أبيه فقال: «إن أبينا هلك، وإن أخينا غصبنا ميراثنا من أبانا»، فقال: «ما ضيعت من نفسك أكثر مما ضيعت من مالك»[14]. وروي عن الحجاج أنه سأل يحيى بن يعمر: هل يلحن في نطقه؟ فأجابه بأنه يلحن في حرف من القرآن؛ إذ كان يقرأ قوله تعالى ° **قل إن كان آبائكم وأبناؤكم** ″[15] إلى قوله ° **أحب** ″ بضم أحب[16].

من حكايات اللحن إلى حكايات الوضع:

لعل فكرة ظهور اللحن تستدعي فكرةَ ظهور مقاومته، وإن كنا نستطيع القول في الوقت نفسه: إن فكرة إنشاء العلم تقتضي التفكيرَ في سبب الإنشاء وهو مقاومةُ مظاهر اللحن. من هنا لابد من تلازم النوعين بوجهٍ ما. وأحدُ وجوه التلازم بين الأمرين كما أظهرته الحكايةُ هو تزامنُ ظهورِ اللحن مع ظهور العلم في وقت واحد. ويتجلى هذا مثلا من خلال حكايات أبي الأسود مع ابنته أو مع علي رضي الله عنه التي سترد بعد قليل. ووجهٌ آخرُ من التلازم تظهره الحكايةُ بتقدُّم ظهورِ أوَّلِ مظهرٍ من مظاهر اللحن قبل الإنشاء؛ ليمكنَ بعد ذلك تصوُّرُ نشأةِ العلم بعد تزايد تلك المظاهر والخوف من ازدياد شيوع اللحن والفساد

بصورة مدمِّرة. ووجهٌ ثالثٌ أيضًا يفترض استمرارَ مظاهر الفساد واللحن في الزمن التالي، لتبقى أهميةُ العلم الذي يقاومه ويقي منه مستمرة.

تُنْسِبُ أكثرُ الحكايات شيوعًا في كتب التراث وفي كتابات الدارسين المحدثين، إنشاءَ علم النحو إلى أبي الأسود الدؤلي[17]، إلى الحدِّ الذي أصبح به ذكرُ أبي الأسود لا يرتبط في الأذهان إلا بنشأة النحو، مع أن حكاياتٍ أخرَ تنسب إليه إنجازاتٍ أخرى مهمة ومؤثرة في تأريخ العربية، كما سيأتي.

بعضُ حكايات أبي الأسود تحصر حادثةَ اللحن التي استثارت فيه القلقَ والخوفَ من فساد العربية بينه وبين ابنته. وتأتي الرواياتُ في المصادر متقاربةَ المعنى وإن اختلفت الألفاظ، لكنها تتفق في أنَّ الحادثةَ تفضي إلى مباشرة وضع العلم حالَ وقوعها. يُروى أنه دَخَلَ عليها مرة فقالت: يا أبت ما أشدُّ الحر. فقال: شهر ناجر (أي: صفر). فقالت: يا أبت، إنما أخبرتك ولم أسألك. فأتى عليَّ بنَ أبي طالب رضي الله عنه، فقال: يا أمير المؤمنين: ذهبت العرب لما خالطت العجم، وأوشك إنْ تطاولَ عليها زمانٌ أن تضمحلَّ. فقال له: وما ذلك؟ فأخبره خبر ابنته. فأمره فاشترى صحفًا بدرهم، وأملى عليه: الكلام كله لا يخرج عن اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، وهذا القول أول كتاب سيبويه. ثم رسم أصولَ النحو كلها، فنقلها النحويون وفرعوها[18]. وفي رواية أنها قالت له: يا أبت ما أحسنُ السماء. قال: أي بنية، نجومُها. قالت: إني لم أرد أي شيء منها أحسن، إنما تعجبت من حسنها. قال: إذًا فقولي: ما أحسنَ السماء. فحينئذٍ وضع كتابًا[19]. وفي رواية أخرى أنها قالت له: ما أشدُّ الحر. قال: الحصباء بالرمضاء. قالت: إنما تعجبت من شدته. فقال: أو قد لحن الناس؟ فأخبر بذلك عليًا، فأعطاه أصولاً بنى منها، وعمل من بعده عليها[20]. أو أنها لما قالت: ما أشدُّ الحر، قال: الرمضاء في الهاجرة. فقالت: لم أرد ذلك، وإنما أخبرتكَ بما هو فيه الآن. قال: فقولي إذًا: ما أشدَّ الحرَّ[21]. ويبدو أنه لما اشتهرت هذه الحكاية المشتملة على محادثة يُخْرِجُ فيها اللحنُ التعجبَ مُخْرَجَ الاستفهام جعلت بعضُ المصادر التي تروي القصة

أوّلَ ما وضع أبو الأسود من أبواب النحو "باب التعجب". قال صاحب الإصابة في سبب إنشاء أبي الأسود علم النحو: «وكان الذي حداه على ذلك أن ابنته قالت له: يا أبتِ، ما أشدُّ الحر، وكان في شدة القيظ. فقال: ما نحن فيه. فقالت: إنما أردت أنه شديد. فقال: قولي: ما أشدَّ. فعمل باب التعجب»(22). وفي اللسان: «قالت ابنة أبي الأسود الدؤلي لأبيها في يوم شديد الحر: يا أبتِ ما أشدُّ الحر. قال: إذا كانت الصقعاء من فوقك والرمضاء من تحتك. فقالت: أردتُ أنَّ الحرَّ شديدٌ. قال: فقولي: ما أشدَّ الحرَّ. فحينئذ وضع باب التعجب»(23).

ومثلما كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه طرفًا في حكاية أبي الأسود مع ابنته على أكثر الروايات كان طرفًا أيضًا في حكايات أخر تحصر القلق على مصير العربية بين الرجلين، ومن ثم العمل معًا على التصدي للَّحن. نُقل عنه أنه قال: «دخلتُ على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فرأيته مطرقًا مفكرًا. فقلت: فيم تفكر يا أمير المؤمنين؟ قال: إني سمعت ببلدكم هذا لحنًا، فأردت أن أصنع كتابًا في أصول العربية. فقلت: إنْ فعلتَ هذا أحييتنا وبقيتْ فينا هذه اللغةُ. ثم أتيته بعدَ ثلاث، فألقى إليَّ صحيفةً فيها: بسم الله الرحمن الرحيم: الكلمة اسم وفعل وحرف. فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل. ثم قال: تتبعْه وزدْ فيه ما وقع لك. واعلم يا أبا الأسود أن الأشياء ثلاثة: ظاهرٌ ومضمرٌ وشيءٌ ليس بظاهرٍ ولا مضمر. وإنما يتفاضل العلماء في معرفة ما ليس بظاهر ولا مضمر. قال أبو الأسود: فجمعت منه أشياء وعرضتها عليه، فكان من ذلك حروف النصب، فذكرت منها إنَّ وأنَّ وليتَ ولعلَّ وكأنَّ، ولم أذكر لكنَّ. فقال لي: لِمَ تركتها؟ فقلت: لَمْ أحسبها منها. فقال: بل هي منها، فزدها فيها»(24).

على أن بعض الحكايات تجعل من أبي الأسود إما مبادرًا إلى وضع العلم من عند نفسه، وإما نزولا عند رغبة آخرين غير الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه. يربط بعضها بينه وبين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فعلى هذا يكون

واضع العلم أبا الأسود بطلب من عمر. وقد قيل: إن عمر رضي الله عنه كتب إلى أبي موسى الأشعري: «أما بعد: فتفقهوا في الدين، وتعلموا السنة، وتفهموا العربية... وليعلِّم أبو الأسود أهل البصرة الإعراب»[26]. ويجعل بعضُها الآخر عملَ أبي الأسود تنفيذًا لرغبة عبد الله بن عباس. كما قيل في بعضها أيضًا إن أبا الأسود كان يعلِّمُ أولادَ زياد بن أبيه وهو والي العراقين يومئذ، فجاءه يومًا وقال له: أصلح الله الأمير، إني أرى العرب قد خالطت هذه الأعاجم وتغيرت ألسنتهم، أفتأذن لي أن أضعَ للعرب ما يعرفون أو يقيمون به كلامهم؟ قال: لا. قال: فجاء رجلٌ إلى زياد وقال: أصلحَ الله الأمير توفي أبانا وترك بنون. فقال زياد: توفي أبانا وترك بنون؟ ادعوا لي أبا الأسود. فلما حضر قال: ضع للناس الذي نهيتك أن تضع لهم[27]. وحُكي أيضًا أن رجلا فارسيًا سئل حين رأوه يقود فرسه: ما لك لا تركب؟ فقال: إن فرسي ضالع. فضحك به بعض من حضره. فقال أبو الأسود: هؤلاء الموالي قد رغبوا في الإسلام ودخلوا فيه فصاروا لنا إخوة، فلو علمناهم الكلام. فوضع باب الفاعل والمفعول به ولم يزد عليه[28].

ومن دارسي العربية من أنكر نسبة وضع العلم إلى أبي الأسود أصلاً، لكنهم مقارنةً بمن أثبت النسبة إليه قلَّةٌ قليلة. فنسب بعضُ هؤلاء وضْعَ العلم إلى علي بن أبي طالب وحده، وبعضهم إلى عبد الله بن أبي إسحاق أو بعض تلامذة أبي الأسود، ومنهم: نصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هرمز، ويحيى بن يعمر[29].

حكايات التسمية:

يعلل التراث لتسمية العلم بـ «النحو» من داخل حكايات الوضع نفسها. فتجيب الحكاية الواحدة أحيانًا عن كل الأسئلة، وتفترض اكتمال العلم والعلة الداعية لوجوده والتسمية وعلتها وتزامن ذلك كله معًا. إذ تنصُّ بعضُ المصادر التي تذكر علَّةَ وجود العلم وتصدِّي علي رضي الله عنه وأبي الأسود للمعضلة

على علّة التسمية أيضًا. ذلك أن عليًا أمر أبا الأسود بوضع شيء في النحو لما سمع اللحنَ، فأراه أبو الأسود ما وضع. فقال علي: ما أحسن هذا النحو الذي نحوت فمن ثم سمي النحو نحوًا[30]. وفي الفهرست: أن أبا الأسود الدؤلي استأذن عليًا رضي الله عنه وقد ألقى عليه شيئًا من أصول النحو أن يصنع نحو ما صنع، فسمي ذلك نحوًا[31]. وقيل أيضًا: إن أبا الأسود وَضَعَ وجوهَ العربية وقال للناس: انحوا نحوه، فسمي نحوًا[32]. وتشير حكايةٌ أخرى تُشْرِكُ ابنَ عباس في فضل وضع النحو إلى أنه عرف العلم باسمه قبل أن يشرع أبو الأسود في وضعه؛ إذ أتى أبو الأسود «عبدَ الله بن عباس رضي الله عنه فقال: إني أرى ألسنةَ الناس قد فسدت فأردتُ أن أضع شيئًا لهم يقوِّمون به ألسنتهم. قال: لعلك تريد النحو، أما إنه حق، واستعن بسورة يوسف»[33].

على أن بعض الحكايات التي تجعل أبا الأسود يستجيب لحادثة اللحن فيضع العلم تتخذ مسارًا آخر، إذ تجعله يستجيب لذلك بصورة أخرى غير وضع أبواب النحو، هي وضعه نقط الحركات. من ذلك أن أبا الأسود «سمع قارئًا يقرأ ﴿**أنَّ الله بريء من المشركين ورسولِه**﴾[34] فقال: ما ظننت أنَّ أمرَ الناس قد صار إلى هذا. فقال لزياد الأمير: ابغني كاتبًا لقنًا، فأتي به. فقال له أبو الأسود: إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة أعلاه، وإذا رأيتني قد ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فانقط نقطة تحت الحرف، فإذا أتبعت شيئًا من ذلك غنةً فاجعل مكان النقطة نقطتين»[35]. وقيل: إنه أخذ النحو عن علي ابن أبي طالب. وكان لا يخرج شيئًا أخذه عن علي رضي الله عنه إلى أحد حتى بعث إليه زياد: "أن أعمل شيئا يكون للناس إمامًا، ويعرف به كتاب الله"، فاستعفاه من ذلك حتى حصلت حادثة اللحن في الآية فعمل النقط[36]. وتروي بعض المصادر أن زيادًا لما استعفاه أبو الأسود وجَّهَ رجلا، وقال له: اقعد في طريق أبي الأسود، فإذا مرَّ بك فاقرأ شيئًا من القرآن وتعمَّدِ اللحنَ فيه. ففعل الرجل، ولما مر به أبو الأسود قرأ الآية السابقة ملحونةً، فاستعظم ذلك أبو

الأسود، واضطُرَّ لتحقيق رغبة زياد. ثم إنه طلب منه أن يرسل إليه ثلاثين رجلاً، واختار منهم واحدًا لكي يضع معه نقط المصحف[37].

ولكون استجابة أبي الأسود لحادثة اللحن بوضع الحركات، لا بالتبويب النحوي، أنسب في الظاهر وأكثر ملاءمة لسياق بعض الحكايات التي توردها، ولكونها أيضًا قد تبدو لأول وهلةٍ أقرب إلى «طبيعة الأشياء» – بعبارة الدكتور شوقي ضيف – وأهون من تصوُّرِ وضع علمٍ من العلوم بالكامل، ذهب ضيف إلى أن أبا الأسود لم يضع النحو بل وضع النقطَ. والاشتباه الذي حصل لمن أشاروا إلى وضعه العلم إنما كان بسبب إشارة الرواة إلى أنه وضع "علم العربية" وهم يعنون بذلك أنه وضع نقط حركات الإعراب. فيكون بهذا علم العربية غير النحو، ويكون أبو الأسود تبعًا لهذا الاستنتاج واضع علم العربية وليس واضع النحو[38]. غير أن البعيد عن «طبيعة الأشياء»، بل هو أبعد شيء عنها، أن يذهب التفكيرُ بأبي الأسود في معضلة اللحن الشفوي إلى إيجاد حل كتابي؛ إذ لن يؤدي علمه هذا الذي اخترعه – على فرض صحة الاختراع – إلا إلى وقاية القراء من اللحن دون المتكلمين.

بوادر رفض الحكايات:

الملاحظ في البحوث والدراسات التي تناولت التاريخ لعلم النحو في عمومها أنها تركن إلى الحكايات ركونًا شبه كامل وتسلم بصحتها في الأغلب. ومع هذا وُجِدَ من الدارسين من مال إلى عدم الأخذ بمضامين كثير من الحكايات والمرويات في المسألة، غير أن عمومهم مِمَّنْ ضعَّف شيئًا مما روي أو أنكره لم يكونوا ينطلقون في التضعيف أو في الإنكار من كون مصدره حكاية فقط. فمثلاً نقل الدكتور عوض القوزي عن محمد سحلول قوله في رسالة علمية مقدمة إلى الأزهر: «الرواية التي تقول: إن عمر بن الخطاب هو الذي أمر أبا الأسود بوضع النحو، كما سجلها ابن الأنباري ذات خطأ تاريخي تحتاج إلى تصحيح». ولم

يتبين القوزي وجه هذا الخطأ[39]. والأرجح أن محمد سحلول إنما كان في إنكاره يوازن تاريخيًا بين عهد خلافة عمر وما يمكن أن يشير إلى عجز أبي الأسود عن أداء المهمة، كصغر سنه مثلا، وليس لسبب آخر فيما أرى.

على أن من الباحثين من أعلن الشك في المرويات والحكايات التي تنسب وضع العلم إلى أبي الأسود، أو الشك في بعض مضامين الروايات الواردة في هذا الباب فقط، على اختلافٍ واضحٍ بينهم في قدر الشك، وفي منابع التردد في الأخذ بها أو بعض ما اشتملت عليه. فالباحثون الذين يثبتون نسبة الوضع إلى أبي الأسود وينافحون عن هذه النسبة أنفسهم ربما عارض بعضُهم بعضَ مضامين الحكايات التي تبعد عن المعقول في ذكر أشياء لا يصح عقلاً وجودُها في زمن بدايات العلم، كالمصطلحات العلمية (الفاعل والمفعول والتعجب والحروف الناسخة وتعريفات الاسم والفعل والحرف) التي لم تتضح تمام الوضوح في كتاب سيبويه المتوفى بعده بنحو قرن[40]. أما من يعلن منهم صراحة عدم القطع بشيء في الواضع، أو ينكر نسبة الوضع إلى أبي الأسود، فيستند كل منهم إلى مسوغ ما لذلك. فأحمد أمين مثلا يشك في نسبة وضع العلم إلى أبي الأسود، وينطلق في ذلك من تضارب الروايات وتناقضها؛ إذ من الروايات ما ينسب وضع النحو إلى أبي الأسود، ومنها ما ينسبه إلى نصر بن عاصم، أو إلى ابن هرمز، أو إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ويرى أن قانون "النشوء والارتقاء" الطبيعي يوجب أن يسبق وضعُ الحركات وضعَ النحو، فيرجِّح تبعًا لذلك نسبة وضع الحركات إلى أبي الأسود فيما عُرِف بالنقط[41]. ويبدو أن شوقي ضيف تأثر بهذا الرأي كما اتضح مما تقدم، ويبدو أنه سمى "قانون النشوء" الوارد في عبارة أمين بـ "طبائع الأشياء". وإلى سببٍ قريبٍ إلى حدٍّ ما من هذا السبب يشك أيضًا إبراهيم مصطفى في هذه النسبة؛ إذ يوافق أحمد أمين في اقتضاء قانون النشوء نسبة نقط الحركات دون وضع النحو إلى أبي الأسود. ويضيف في استبعاد فكرة إنشاء أبي الأسود علم النحو عدمَ إشارة سيبويه إليه في الكتاب،

مع أنه ينسب الآراء إلى الخليل ويونس وأبي العلاء بن عمرو والأخفش الأكبر وابن أبي إسحاق. فلما رأى سيبويه ينتهي إلى ابن أبي إسحاق ولا يرتفع إلى من سبقه، مع ما أُثر في التراث من أنه أول من علَّلَ النحوَ ومدَّ القياسَ، رجَّحَ أن يكون هو الواضع(42). ويتدرج الأمر في هذا السياق ببعض الباحثين إلى أن يقرَّ بعضُهم كالرافعي بأن «تأريخ وضع النحو لا سبيل إلى تحقيقه البتة»(43).

أما المستشرقون فهم الذين أعلنوا في صراحةٍ ووضوحٍ رفضَ الحكاية وعدمَ الركون إليها في القطع بشيءٍ من مسائل تأريخ العلم، وإن عدَّ بعضُ الباحثين العرب ذلك منهم من قبيل التعصب ضد العرب والتنكر لجهود أبي الأسود وتلاميذه(44)، أو من قبيل إثبات أمر آخر ينفي الفضل للعرب بالسبق إلى اختراع العلم، هو تأثرهم بالأمم الأخرى(45)، أو أن «هذا الرأي التشكيكي يلغي أثر القراءة القرآنية الأساسي في نشأة النحو»(46). ولعلَّ أشهرَ من صرَّح من المستشرقين بأن حكايات أبي الأسود السالفة ما هي إلا من قبيل "الأساطير" بروكلمان(47). ومنهم أيضًا ركندورف، حيث «اعتبر القصص الوارد عنه ملفقًا وباطلا، فقال: وليس حقًّا ما يقال: إنه واضع أصول النحو العربي. أما القصص التي تروى عنه فليست مما يعلي قدره. ولكن يؤخذ من أشعاره أن بعض هذه القصص على الأقل قد أُحْكِم تلفيقه»(48). وكذا يوهان فك في كتابه «العربية»(49)، ولشنستر واضع مادة «نحو» في دائرة المعارف الإسلامية(50)، وفون كريمر(51)، وكيس فرستيغ(52)، وروفائيل تالمون(53).

النشأة بلا حكاية:

ارتبط ما يغمض على الإنسان ويثير فيه قلقَ السؤال بسعيه إلى تفسيره، ولاسيما ما هو من الأمور مهم عنده مؤثر في حياته. وكثيرًا ما تكون «الحكاية» هي الإجابة التي تريحه من عناء السؤال، وتكون بمثابة الملجأ الأخير له بعد حيرته وقلقه. وترتبط نشأة الظواهر وبدء وجودها بصفة خاصة بالحكاية التي

تحكي ذلك البدء وتصفه. ربما لأن زمن البدايات ماضٍ بعيدٌ عن الإنسان لا يستطيع الوقوف عليه، ولا طريق إلى حلِّه وجلاء غوامضه إلاّ بها. وحكاية البدء هذه تحديدًا هي ما يسمى في علوم السرد الحديثة بـ «الأسطورة»، تمييزًا لها مفهوميًا عن أنواع أخرى من السرد تختلف من حيث الشكل أو المضمون أو الخصائص الصنفية، فتختلف لذلك في التسمية الاصطلاحية(54). والأسطورة من حيث هي حكاية تفسير، وحكاية بدء ونشأة، «كانت تقوم بوظيفة مماثلة لتلك التي أصبح يقوم بها العلم بعد ذلك. وكانت هي الوسيلة الطبيعية لتفسير الظواهر في العصر السابق على ظهور العلم»(55). وغالبًا ما تكون الأسطورة المفسرة تتماشى في بنيتها وتركيبها مع غايات الإنسان محققةً لأمانيه، وتسير مع تصوره هو عن طبيعة الشيء أو الظاهرة التي تفسرها أسطورته التي صنعها.

أسئلة النشأة كلها لا يمكن أن تجيب عنها الحكاية وحدها إجابة علمية يُتَّكأ عليها منهجيًا؛ لأن القصة التي تُحكى عن أية نشأة إنما تحكى بعد زمن النشأة لا في الزمن نفسه، ولا تحكى إلا بشروط زمن إنتاج الحكاية لا بشروط زمن النشأة، ولذلك لابد أن تكون «أسطورة» بالضرورة. وعند النظر في بنية حكايات نشأة النحو، كما هو الحال في حكايات نشأة أي شيءٍ آخر، لابد أن تتجلى أمارات الأسطورية فيها. وأظهر أمارات الأسطورية في حكايات نشأة النحو أنها لا تُظْهِرُ إلا حالَ النحو بعد اكتماله علمًا وبعد أن نضج واستوى، لا حال الزمن الذي نشأ فيه أو الذي سبقه.

من بين أهم ما استقر في أذهان المشتغلين بالنحو والمتصلين به بصورة جلية واضحة وقت ظهور الحكاية - ولا بد بالضرورة أن يكون أحد أهم الأمور التي تجلت في بنيتها؛ لأنه مما أسهم في إنتاجها على صورتها التي ظهرت بها - غرضُ النحوِ الأساسيُّ الذي وُجِد لأجله وهو صيانةُ اللسان من الخطأ واللحن. وتجلَّتْ لذلك حكايةُ اللحن في حكايةِ الوضع ولازمتها وامتزجت بها. هذا مع أن

أغراض أي علم لا يمكن عقلا أن تقومَ في ذهن أحدٍ من الناس قبل أن يوجد ثم يسارع في الحال إلى اختراعه وإنشائه ليحقق ذلك الغرض. ثم فضلاً عن ذلك كله ليس غرضُ النحو شيئًا من الصيانة المزعومة، ولم يقم العلم، بل لا يعقل أن يكون قد قام، لمقاومة اللحن أصلاً؛ لأن ذلك مما تنفيه طبيعة نشوء العلوم كافة، وليس النحو بدعًا من بينها. ذلك أن العلوم كلها إنما تنشأ من نظرات متفرقة متأملة في الظاهرة وفي أسرار نظامها بدافع الاكتشاف والمعرفة، بقطع النظر عما يحققه العلم في المستقبل من منافع بعد أن يكتمل على صورةٍ ما غيبية مجهولة لا علم لأحد بها في زمن البدايات وفي أوائل أزمان التأملات[56]. وتمضي أزمانٌ متعاقبة من النظرات والتأملات لا يرى أحد صورة العلم وملامحه مكتملة ولا ناقصة، ولا قدرة لأحد على معرفة تلك الملامح التي سيكتب لها الظهور إن تتابعت الجهود وتراكمت وتنامت، وسيقضى عليها إن لم يكتب لها ذلك، دون أن يعلم أحد ماذا كان سيحدث لو تتابعت أو نمت.

ومن ملامح أسطورية الحكاية أنها أشاعت في بنيتها التي نهضت عليها بين عددٍ من الناس معرفةً مسبقة لغاية العلم قبل إنشائه - فضلا عن تصور العلم وأبوابه ومصطلحاته - بما يشعر أنها تكاد تكون معرفة مشاعة، وأنه لا يُستنكر أن يعرف عددٌ منهم في مكانٍ واحد وزمانٍ واحد مدى الحاجة لعلمٍ ما من العلوم ويعقدون العزم على إنشائه، أو يكلِّفون من أرادوا بالقيام به. ولو جَعَلَتْهُ شيئًا خاصًا ينبئ عن عبقرية وقدرة فذّة عند شخص واحد، لربما سايرناها في ذلك - ولو جدلا - فنضفي على أبي الأسود أو على علي بن أبي طالب قدراتٍ ليست لأحد. كما أشعرت بشيوع ما يشبه اليقين الجازم المسبق بجدوى ما يكتبه رجل واحدٌ في بيئة يُعلم من أحوالها في ذلك الوقت أنها أمية لا تقرأ، ومنعزلة لا سبيل إلى انتشار ما يكتبه ذلك الشخص. بل إن ما يكتبه سيكون بحسب منطق الحكاية مؤثرًا بالغ التأثير فيقاوم اللحن الذي جاء نتيجة مخالطة العرب للعجم

فأفسد ألسنتهم. أو أنها علمت أن التأثير سيكون بتبني هذا المشروع وسيلتف حوله أعداد كبيرة من الناس وحلقات درس وغير ذلك مما حصل بعدُ.

لقد صار من الثابت اليوم بين المشتغلين بالفكر العلمي أنَّ توهُّمَ إمكان تصور الغاية من الشيء قبل وجوده ومن الظاهرة قبل حدوثها سمةٌ من سمات العقل غير العلمي. يقول فؤاد زكريا في التفكير العلمي: «وأما الغاية فلا يأتي دورها إلا بعد أن يتم إيجاد الشيء أو الظاهرة بالفعل... وكان من المستحيل أن يقومَ علمٌ حقيقيٌّ في ظل هذا التصور الغائي للطبيعة؛ لأنه يصرف الأنظار عن كشف الأسباب الحقيقية، ويوجهها نحو طبع الصورة البشرية على أحداث الطبيعة... لذلك كان من الطبيعي أن تستبعد الأسباب الغائية، من مجال البحث العلمي»(57). بل لقد أثبت المشتغلون بالعلم أيضًا أن التفسير الغائي للظواهر حتى بعد وجودها يصرفُ النظرَ عن تصوُّر طبيعتها على حقيقته، فالأجرام السماوية القائمة المشاهدة كالشمس والقمر والنجوم ونحوها قد يذهب العقلُ الأسطوريُّ إلى طمس المعرفة بها إذا ربط حقائقَها بغاياتها فقط؛ إذ يمكن أن يُفَسِّرَ شخصٌ ما وجودَ الشمس بأنها لتدفئ جسمه، والقمر ليضيء طريقه وهو سائر بالليل، والنجوم ليهتدي بها فلا يضل، ونحو ذلك. في حين هو يتكلم في حقيقة الأمر عن طرق استثماره للظواهر الطبيعية الموجودة لحل مشكلاته والانتفاع بها في حياته. وهذه صورة تكاد تنطبق على كثير ممن يتكلمون عن علم النحو من خلال استثماره بعد وجوده في تجنب الخطأ واللحن ومعرفة الصواب والخطأ بتعلمه وحذقه، ويظنون أنهم يتكلمون عن النحو وطبيعته، وأنه إنما وُجِد لصيانة اللسان من اللحن ولمعرفة الصواب والخطأ في حين أنه ليس كذلك(58). وتبعًا لذلك أمكنَ تصوُّرُ وجود العلم ونشأته ردَّ فعلٍ لحادثة لحنٍ يستوجب حدوثُها نشأتَه ووجودَه. ولذا يمكن القول: إن تصوُّرُ منتجي الحكاية لطبيعة علم النحو من خلال غاياته القائمة في أذهانهم كان عنصرًا مهيمنًا على البنية التركيبية للحكاية ومحددًا لصورتها الذي ظهرت به على النحو الموصوف آنفًا.

وجاءت الحكاية (الأسطورة) متماشية مع غايات حاكيها محققة لأمانيه كما هو حال كل أسطورة.

غير أن في قضية (الحكاية / الأسطورة) هذه جانبًا آخر هو أنها كما صبغتها تصوراتُ واضعيها عن علم النحو من خلال غاياته كما وصفنا، صبغتْ هي تصوراتِ متلقيها عن طبيعة علم النحو من خلال غاياته. أي أن المتلقين أصبحوا يعرفون النحو من خلال الحكاية بعدُ على أساس أنه علم صيانة اللسان من اللحن، لا أنه علم تحليل الظاهرة اللغوية ومعرفة النظام اللغوي القائم في عقول الجماعة. فأصبحت بذلك الحكاية بالغة الأثر في بلورة التصورات عن العلم نفسه. وعلى هذا تكون الحكاية هنا كما أنها "مؤسَّسَة" بناء على تصور معيَّن لمفهوم النحو هي أيضًا «مؤسِّسَة»[59] للمفهوم في الوقت نفسه.

وفي الحكاية – خلاف ما مر من «الغائية» المتحدث عنها فيما سبق – من المظاهر ما يوضح بجلاء الأسطورية فيها، ويقوِّي القولَ بأنها لا تُظْهِرُ إلا ما استقر في أذهان الدارسين عن علم النحو في العصور المتأخرة بعد نشأته بسنوات طوال[60]. من ذلك أن الدلالة المشتركة في عبارة واحدة للتعجب والاستفهام، بحيث لا يفرق بين الدلالتين إلا حركة الإعراب وحدها، مما شاع واشتهر في كتب النحو المتأخرة عند الحديث عن أهمية الإعراب وإيضاح المعنى به. ويمثلون غالبًا لذلك بمثالٍ شبيه بما ورد في الحكاية[61]. ذلك لأن النحو في صورته المستقرة المتأخرة لم يُدْرِج النغمةَ الشفوية الفارقة بين أسلوبي الاستفهام والتعجب (التنغيم)، واعتمد في تحليله العباراتِ والنماذجَ اللغويةَ المختلفةَ على الحركاتِ الإعرابية فقط. هذا في حين أن حكاية أبي الأسود مع ابنته لو افترضنا صحة حدوثها ونقلها بعدُ لن تتجاهل النغمة الفارقة بكل تأكيد.

ومن ذلك أيضًا ما مر سلفًا من وقوف بعض الباحثين عند استقرار المصطلحات والحدود والتقسيمات والاسم الاصطلاحي للعلم في الحكاية في

حين أنها لم تتضح وتستقر بعد عصر الحكاية بسنين طويلة. لكن الملاحظة الجديرة بالعناية هنا هي ملاحظة أبداها الدكتور صاحب أبو جناح في مصطلحي الفاعل والمفعول الواردين في الحكاية بقوله: «أليست كتب النحويين المتأخرين التي اعتادت أن تبدأ بالمرفوعات ثم المنصوبات هي التي أوحت لواضعي الخبر بأن أبا الأسود بدأ بباب الفاعل ثم المفعول حين شرع في التفكير في وضع النحو؟»[62]. وتتبَّع الباحثُ أيضًا تناقضات أخرى من نحو إيراد الحكايات أخطاء في المفردات، وهو ما يتعارض مع اقتضاء اختراع علم يدرس التراكيب، وغير ذلك[63]. ولا أرى داعيًا لتتبع الغرائب والمتناقضات في الحكاية؛ لأن كل ما فيها غريب متناقض بالضرورة كما مر. منه ما يتعلق ببناء الحكاية الذي به لا تكون إلا مجرد حكاية للإمتاع والمؤانسة، لا أنها جزء من التأريخ المنهجي للعلم، كأن نسأل مثلا عمن نقل إلى الناس هذه المحادثة الخاصة التي جرت بين ابنة وأبيها، ومتى أصبحت هذه المحادثة ذات جدوى وعبرة وصلة بالعلم بحيث تستحق أن تُتَذَكَّر فلا تندثر بين محادثات الرجل وأهل بيته على طول الزمان؛ لأن ذلك لن يحصل بالضرورة إلا بعد اكتمال العلم وتبلور صورته ومفهومه في الأذهان، ومن ثم تتضح جدوى الربط بين الحادثة والعلم. ومنه ما يحتمل في دلالاته أن يكون قد أملته فقط عصبيات مذهبية تحاول نسبة إنجاز إنشاء العلم إلى أشخاص بأعيانهم أو طوائف معينة[64].

من هنا لابد أن تزول الغرابة ويبطل العجب من وجود المتناقضات التي حار في الخروج منها الدارسون. إذ إن أكثرهم قد استسلم للحكاية، وربما وقف فقط عند بعض الغرائب والمتناقضات فيها حائرًا في حلِّها. وكان يمكن للغرائب وعدم المعقولية في حكايات نشأة النحو التي لا بد منها بالضرورة أن تُحَلَّ بمعرفة السر في حدوثها جملةً لا تفصيلا. ومن المدهش حقًّا للمتأمل في موقف الباحثين من هذه العجائب والغرائب أن بعضهم يقف عندها وقوفًا يسيرًا لا يكاد يجدي، يسائل الجزئيات دون الكليات. ومنهم من مر بها سريعًا دون وقوف. هذا

إلى كثير جدًا من الدارسين الذين ربما استولت عليهم متعةُ القصِّ واستغرقتهم لذَّتُه عن التأمل فيه(65)، أو أنهم لا يرون إلى ردِّ ما أُثر في التراث سبيلاً.

وبعد فإن السؤال الجدير بأن يُسأَل الآن: هل يمكن بحث نشأة العلم بعيدًا عن الحكاية وبلا ضغط منها؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال الإقرار أولا بأن بعض أحاديث النشأة في العموم لا كلها ينبغي أن يُعَدَّ من فلسفة العلوم لا من العلم، ولا سيما في الظواهر التي وُجِدت ولا سبيل إلى وجودٍ آخر لها أو لمثلها. وذلك مثل حديث نشأة ظاهرة "اللغة" على سبيل المثال؛ إذ أخرجها علماء اللغة اليوم من البحث اللغوي العلمي بعد أن كانت في الماضي جزءًا منه إلى فلسفة اللغة(66). أما تاريخ العلوم عامة وتاريخ علم النحو خاصة فيشترك مع بحوث نشأة الظواهر في أشياء ويختلف عنها في أشياء أخرى. ويقتضي البحث العلمي المنهجي الوعي بالمشتركات والمختلفات.

يشترك تاريخ العلم مع تأريخ نشأة الظواهر، فيعد لذلك غائبًا مجهولاً، في غياب الملاحظات والنظرات الأولى التي كونته حتى أصبح مكتوبًا مسجلاً في مصادر العلم الأولى. فبالضرورة لابد أن يكون ما قبل أول وثيقة مسجلة في العلم مجهولا، عدا دلالة ما تنصُّ عليه الوثيقة الأولى من نقول ومقولات شفوية يمكن استنتاج ملامح مرحلة ما من العلم منها. ولهذا يمكن القول إن الوثيقة الأولى في علم النحو هي كتاب سيبويه. ويمكن بناء على ما في كتاب سيبويه من أقوالٍ ونقولٍ عن سابقيه أن نقبل منهجيًا من أي باحث أن يستنتج ما يرى بعقله وما يوصله إليه اجتهاده أن الأقوال والنقول تلك تدل عليه، وبناء على ذلك يرسم ملامح علم نحو ما قبل سيبويه. ولهذا نتفهم من حيث المبدأ رأيَ إبراهيم مصطفى الذي يستند فيه إلى أعلى مَنْ ذُكر في كتاب سيبويه، وهو ابن أبي إسحاق، دون أن نلزم أنفسنا بالأخذ به على إطلاقه.

أما ما يختلف به حديث نشأة العلوم عن أحاديث النشأة الأخرى فهو أن

له نظائر من العلوم التي لا تتوقف عن النشأة والتفرع واندثار بعضها وحلول علوم أخرى بديلة منها وهكذا. وهنا لابد أن نقيس كيفيات النشأة الأولى لأحدها على نشوء غيره مما نشأ وترعرع تحت أعيننا أو في الوقت القريب منا. وأن نقيس المقبول منها على ما يقبل في غيره ونرد ما يرد في غيره. ولذا نستطيع القول: إن تجربة نشأة العلوم التي نعرفها تنفي أن يعزم فرد أو جماعة على إنشاء علم من العدم لتحقيق غرض ما قائم في الذهن وقتذاك. ولا ضرورة في هذه الحال أن نلجأ في عصر العلم إلى الحكايات والأساطير لإثبات شيء من ذلك أو نفيه.

الهوامش

1) سليم، عبدالفتاح. المعيار في التخطئة والتصويب، ط 1، القاهرة: دار المعارف، سنة 1991م، ص 41. وذكر المؤلف أن هذا النص نقله من مجلة المجمع اللغوي - البحوث والمحاضرات، الدورة 35، ولم يعثر على الرواية في غير هذه البحوث.

2) الهندي، علي المتقي بن حسام الدين. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تصحيح الشيخ صفوت السقا، ط 1، حلب: مكتبة التراث الإسلامي، سنة 1397هـ / 1977م (151/1) في بعض المصادر بلفظ: «فقد ضل». انظر السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة 1998م (341/1).

(3) الرافعي، مصطفى صادق. تاريخ آداب العرب، ط 4، سنة 1394هـ / 1974م (242/1).

(4) المزهر 341/2.

(5) ينظر الخثران، عبد الله حمد. مراحل تطور الدرس النحوي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة 1413هـ / 1993م (ص 15). ويلاحظ أن أحاديث اللحن لم تذكرها كتب الأحاديث المعتبرة. انظر قدور، أحمد محمد. مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر، منشورات وزارة الثقافة السورية، سنة 1996م (ص 53).

(6) ابن أبي هاشم، عبد الواحد بن عمر. أخبار النحويين، تحقيق مجدي فتحي السيد، ط 1، طنطا: دار الصحابة للتراث، سنة 1410هـ (ص 35).

(7) ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1408هـ (8/2).

(8) الجاحظ، عمرو بن بحر. البيان والتبيين، دار الفكر للجميع، سنة 1968م (171/2).

(9) أخبار النحويين لابن أبي هاشم ص 36.

(10) الأنباري، أبو بكر. إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق محي الدين رمضان، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، سنة 1390هـ / 1971م (21-22).

(11) السبكي، أبو نصر عبدالوهاب. طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناحي، ط 2، دار هجر للطباعة والنشر، سنة 1992م (68/10).

(12) أخبار النحويين لابن أبي هاشم ص 30.

(13) نفسه ص 37.

(14) البيهقي، المحاسن والمساوئ. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة، سنة 1380هـ (159/2).

(15) من الآية 24 من سورة التوبة.

(16) ينظر الجمحي، محمد بن سلام. طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، جدة: دار المدني (13/1). والزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، القاهرة: دار المعارف (ص 22). ويستنتج الدكتور شوقي ضيف من مجرد سؤال الحجاج يحيى بن يعمر هذا السؤال أنه يدل على ما استقر في نفسه من أن اللحن أصبح بلاءً عامًا، وإذا كان الحجاج وهو في الذروة من الخطابة والبيان والفصاحة والبلاغة يلحن في حرف من القرآن فمن وراءه من العرب نازلة المدن الذين لا يرقون إلى منزلته البيانية كان لحنهم أكثر. انظر ضيف، شوقي. المدارس النحوية، ط 3، القاهرة: دار المعارف (ص 11-12)، وينظر في روايات لحن الوليد بن عبد الملك البيان والتبيين 204/2، وابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم. عيون الأخبار، مصورة عن طبعة دار الكتب 1963م (158/2، 167)، ولحن بعض من أمهاتهم أعجميات في البيان والتبيين 72/1، 210/2.

17) انظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الشعر والشعراء، بيروت: دار الثقافة، سنة 1964م (615/2)، والسيرافي، أبو سعيد. أخبار النحويين البصريين، تحقيق محمد إبراهيم البنا، ط 1، دار الاعتصام، سنة 1405هـ / 1985م (ص 28)، والقفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، دار الفكر ومؤسسة الكتب الثقافية، سنة 1406هـ (7/1) وآل ياسين، محمد حسين. الدراسات اللغوية عند العرب، ط 1، بيروت: دار مكتبة الحياة، سنة 1400هـ / 1980م (ص 57-64)، والقوزي، عوض حمد. المصطلح النحوي، منشورات جامعة الرياض عام 1401هـ (ص 28-30).

(18) الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني، تحقيق سمير جابر، ط 2، بيروت: دار الفكر ((347 / 12، وينظر: السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر. سبب وضع علم العربية، تحقيق مروان العطية، ط 1، دمشق: دار الهجرة، سنة 1988م، (ص 42-43) والمثل السائر 31/1.

19) سبب وضع علم العربية ص 53، وينظر ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، سنة 1968م (537/2).

20) الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد العرقسوسي، ط 9، بيروت: مؤسسة الرسالة، سنة 1413هـ (83/4)، وابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم حتى سنة 257هـ، تحقيق محمد ومصطفى عطا، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة 1412هـ / 1992م (97/6).

21) طبقات النحويين واللغويين ص 8.

22) العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، ط 1، بيروت: دار الجيل، سنة 1412هـ / 1992م (562/3) وانظر ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل ابن عمر. البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف (312/8).

23) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار صادر (مادة صقع).

24) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط 1، مطبعة السعادة بمصر، سنة 1371هـ / 1952م (ص 181).

25) إنباه الرواة 51/1. وينظر العقاد، عباس محمود. عبقرية عمر، ط 5 (ص 246).

26) ينظر: مراحل تطور الدرس النحوي ص 39.

27) وفيات الأعيان 536/2-537.

28) سبب وضع علم العربية ص 53-54.

29) ينظر في تفصيل أقوال القدماء والمحدثين في أول من وضع النحو: الطنطاوي، محمد. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، تعليق عبد العظيم الشناوي ومحمد كردي، ط 2، سنة 1389هـ / 1969م (ص 12-19)، والحلواني، محمد خير. المفصل في تاريخ النحو العربي قبل سيبويه، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، سنة 1399هـ / 1979م (50-65)، مراحل تطور الدرس النحوي ص (35-39)، الدراسات اللغوية عند العرب ص 57ـ 64، المصطلح النحوي 26ـ 30، المدارس النحوية ص 13ـ 20.

30) سير أعلام النبلاء 82/4.وينظر الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق بشار معروف وآخرين، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، سنة 1404هـ (60/1).

31) النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. الفهرست، بيروت: دار المعرفة، سنة 1398هـ / 1978م (ص 59).

32) لسان العرب (نحا).

33) إنباه الرواة 51/1.

34) من الآية 3من سورة التوبة.

35) سير أعلام النبلاء 83/4. ينظر الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. المحكم في نقط المصاحف، تحقيق عزة حسن، ط 2، دمشق: دار الفكر، سنة 1407هـ (ص 6-7).

36) الفهرست ص 59.

37) انظر أخبار النحويين لابن أبي هاشم ص 37-39.

38) المدارس النحوية ص 16.

39) المصطلح النحوي ص 29.

40) مراحل تطور الدرس النحوي ص 40.

41) أمين، أحمد. ضحى الإسلام، ط 8، مكتبة النهضة المصرية (.(285 / 2ويتضح هنا أن أحمد أمين يثبت حكاية أبي الأسود من حيث ينفيها؛ لأن مسوغ النفي عنده هو تضارب الحكايات وعدم استقرارها على واحد بعينه. فإذًا لو اتفقت كلها في نسبة العلم إلى أبي الأسود لأخذ بها.

42) مصطفى، إبراهيم. أول من وضع النحو. مقالة منشورة في مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ع 10 (ص 5-6).

43) تاريخ آداب العرب 325/1.

44) السابق ص 29.

45) انظر مراحل تطور الدرس النحوي ص 43-44.

46) السابق ص 24.

47) بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العرب، ترجمة عبد الحليم النجار، ط 3، القاهرة: دار المعارف (123/2).

48) المصطلح النحوي ص 29.

49) فك، يوهان. العربية، ترجمة عبد الحليم النجار، دار الكتاب العربي، سنة 1951م (ص 10).

50) مراحل تطور الدرس النحوي ص 43.

51) كريمر، فون. الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب مصطفى بدر، دار الفكر العربي (ص 90). وينظر المصطلح النحوي ص 29، مراحل تطور الدرس النحوي ص 43.

52) فرستيغ، كيس. اللغة العربية تاريخها ومستوياتها وتأثيرها، ترجمة محمد الشرقاوي، ط 1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سنة 2003م (ص 80-81).

53) Talmon, Rafael (1985), 'Who was the first Arab grammarian? Anew approach to an old problem'. SHAGI, PP. 128 - 129.

54) ويفرق الدارسون اليوم مصطلحيًا بين الأسطورة والخرافة وحكايات العجيب والغريب وغيرها بتمييز الأسطورة بخصائص منها: أنها حكاية تفسير، وأنها حكاية بدء ونشأة. ينظر إلياد، مرسيا. مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، ط 1، دار كنعان للدراسات والنشر، سنة 1991م (ص 10)، وبريست، جون ف. الأسطورة والحلم في الكتاب المقدس العبري، ترجمة نذير جزماتي، منشور ضمن كتاب (الأساطير والأحلام والدين) تحرير جوزيف كامبل، ط 1، دمشق: دار الكلمة ودار الشفيق، سنة 2001م (ص 47-50)، وينظر أيضًا: مبحث الأسطورة والخرافة من كتاب التفكير العلمي لفؤاد زكريا، ط 3، الكويت: منشورات ذات السلاسل، سنة 1989م (ص 67).

55) التفكير العلمي ص 67.

56) ستبعد بعض الباحثين أن يكون قد انحل نظام اللغة وفسدت الألسنة – مما يستدعي إنشاء علم يقاوم الفساد – هذه السرعة وفي فترة لا تتجاوز ثلاثين سنة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. انظر: المزيني، حمزة بن قبلان. التحيز اللغوي وقضايا أخرى، ط 1، سلسلة كتاب الرياض، سنة 1425هـ / 2004م (ص 52).

57) السابق ص 45.

58) أدرك عدد من الدارسين العرب والمستعربين أن علم النحو العربي لم يقم أبدًا في بداياته الأولى على أيدي علمائه الكبار كالخليل وسيبويه على مبدأ معياريٍّ لمعالجة الصواب والخطأ في اللغة. بل كان في صورته تلك بعد نهوضه واكتمال أركانه كما يظهر في أول كتاب فيه (كتاب سيبويه) تحليلا دقيقًا للنظام الذهني اللغوي ومعرفة العربي للغته. ينظر: المزيني، حمزة. مراجعات لسانية (الجزء الثاني)، كتاب الرياض، العدد 75- فبراير 2000م (ص 303). وينظر ص 306 فما بعدها. والمزيني، حمزة. مكانة اللغة العربية في الدراسات اللسانية المعاصرة، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد 53. ذو القعدة 1417هـ ربيع الآخر 1418هـ (ص 41-42) انظر المقارنة التي عقدها «أوين» بين فكرة العامل في النحو ومدرسة التعلق الحديثة ص 43. وانظر بصفة خاصة منهج سيبويه كما يراه «أوين» مقارنة بالمدرسة البنيوية الأمريكية في الثلاثينيات والأربعينيات ص 49.وعياد، شكري. قراءة أسلوبية في كتاب سيبويه. منشور ضمن وقائع مؤتمر قراءة التراث النقدي في كتاب (قراءة جديدة لتراثنا النقدي) عن نادي جدة الأدبي، سنة 1409هـ (804/2).

59) في التراث العربي حكايات نشأة غزيرة شبيهة بحكايات وضع علم النحو لا تكاد تقع تحت حصر. يمكن أن نسميها جميعًا بـ "الحكايات المؤسِّسَة"، تسهم في بلورة التصورات عن المفاهيم التي تصف هذه الحكايات نشأتها عند متلقي الحكاية، بحيث لا يذهب متلقي الحكاية إلى تعديل فهمه أو تصوراته عن هذه المفاهيم بسبب تثبيت الحكاية للمفهوم على صورة ما معيَّنة. هذا مع أنَّه ما أملى الحكاية على حالها المحكية هي بها إلا فهمٌ ما لصورة المفهوم قام في ذهن الحاكي؛ فهي إذًا مؤسِّسة ومؤسَّسة في آن معًا. وقد قاربنا ظاهرة "الحكاية المؤسِّسَة" في التراث في مقالة منشورة بجريدة الرياض. انظر: الغامدي، محمد ربيع. الحكاية المؤسسة، ملحق ثقافة اليوم، جريدة الرياض، العدد (13271) في 7 رمضان عام 1425هـ، والعدد (13278) في 14 رمضان عام 1425هـ.

60) يمكن النظر من هذه الزاوية إلى ما حكي في الزمن المتأخر عن النحو وعن غيره بحيث يرى أطرافًا مما استقر في الأذهان عن المحكي عنه. من ذلك مثلا ما يعكس ما استقر عند الناس من استبداد علماء النحو بعلم صعب اللغة والمصطلح، وأنه صار صناعة لا يجيدها إلا فئة قليلة هم النحاة، فأنتج ذلك ما يحكى عن بعضهم، كالفراء وغيره، من تعمد إخفاء العلم وإحاطته بلغة صعبة للاسترزاق به.

61) يمثل النحاة بعدد من الأمثلة المصنوعة لخروج معنى العبارة من حال إلى حال بتغير العلامة الإعرابية فيها. ويمثلون لذلك غالبًا بقولهم: "لا تأكل السمك وتشرب اللبن" بفتح باء (تشرب) وضمها وكسرها؛ لاشتراك الواو بين العطف والمعية والاستئناف. ويمثلون أيضًا بـ «ما أحسنَ زيدٌ، وما أحسنُ زيدٍ، وما أحسنَ زيدًا» بسبب اشتراك (ما) بين النفي والاستفهام والتعجب وغير ذلك. وترد هذه المسائل في سياق قضية الجواز النحوي واشتراك الألفاظ ومن ثم الحاجة إلى العلامة الإعرابية لتعيين المعنى؛ لأنها الأمثلة التي ينطبق عليها تمامًا هذا الأمر. انظر: الطلحي، مراجع عبد القادر بالقاسم. الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى، منشورات جامعة قاريونس بليبيا (ص 534-535) وكذا يوردون من الآيات ما يمكن أن يؤدي تغيير الحركات فيه إلى خطأ كبير يُخشى من أن يؤدي إلى الكفر أو الشرك نحو ما ورد في الحكاية وهو قوله تعالى "أن اللهَ بريءٌ من المشركين ورسولُه" وقوله تعالى " **إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ** ". وهذه مواطن مغرية بإنتاج حكايات تُظهِر أهمية المعرفة بها. ويمكن هنا أن نستحضر مثلا ما يحكى عن مناظرة الكسائي وأبي يوسف القاضي عند هارون الرشيد في الفرق بين اعتراف المتهم بقوله (أنا قاتلُ غلامك) بالإضافة وقوله (أنا قاتلٌ غلامَك) بالتنوين، وما يترتب على ذلك من أحكام قضائية غفل عنها القاضي لجهله بالنحو وعرفها النحوي.

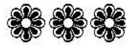
62) أبو جناح، صاحب. دراسات في نظرية النحو العربي وتطبيقاتها، ط 1، عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1419هـ / 1998م (ص 9).

63) السابق ص 9-19.

64) تناول بعض الدارسين الشك في الحكايات التي تنسب الفضل في وضع العلم إلى أبي الأسود أو علي بن ابي طالب رضي الله عنه من هذه الزاوية. ينظر مثلا قول شوقي ضيف: إن هذا الأمر ربما يكون الدافع إليه نسبة الفضل إلى شيعي متقدم، في المدارس النحوية ص 16، ورد محمد آل ياسين عليه في الدراسات اللغوية عند العرب ص 64. وأمر آخر تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو أن الحكاية جديرة بتأمل جوانب فيها تعكس نفسيات حاكيها ومتناقليها كنظرتهم لغير العرب ممن يسمون فيها بالأعاجم او الحمراء، ومفاهيم أخرى كطبيعة اللغة والفصاحة والموقف من السلطة ومن بعض الرموز ونحو ذلك.

65) من اللافت أن مبحث تاريخ النحو على وجه الخصوص تحوّل في الدراسات العربية إلى ما يشبه التسلية وتزجية الوقت بالطرف والحكايات الطريفة، فمباحثه في أكثر الكتب التي تعرضه تكاد تكون استراحة من عناء الجد في قراءة المسائل والقضايا الجافة الأخرى. انظر مثلا: مبحث الاحتجاج في كتاب سعيد الأفغاني، في أصول النحو، بيروت: المكتب الإسلامي، سنة 1407هـ (ص 6-15). انظر بصفة خاصة قوله في ص 13 عن حكاية مسلية من التي تحكى في نشأة النحو: «ولا بأس في إيرادها ففيها طرافة وفيها ظرف».

66) ينظر: أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 4، سنة 1980م (ص 13). وعبدالتواب، رمضان. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ط 2، القهرة: مكتبة الخانجي، 1405هـ / 1985م (ص 109-124). يُلحظ أن بحث نشأة اللغة انحصر في فرضيات، إما تخمينية بحته، وإما بدلالة مستنتجة من وثائق ونقوش، وإما بمقارنة ظواهر لغوية عرفت مظاهر بعض مراحلها، وإما مقيسة على وجوه شبه في ظواهر أخرى كلغة الأطفال مثلا، وهكذا.



مساجلات علمية
في حياة الخضر حسين

محمد رجب البيومي

جلس رجل قصير القامة وسيم المنظر على شاطئ نهر البحيرة يأكل خبزاً جافاً مع بضع تمرات خشنة؛ وأمامه كوز من الماء، فمر عليه إنسان غريب عن البلدة، ولم يشأ أن يلقي عليه التحية استصغاراً لشأنه، ولكن الرجل دعاه إلى الطعام فاعتذر.

وجلس الغريب بعيداً متعجب من أمر هذا الذي يدعوه إلى تناول الخبز الجاف، والتمر الناشف، ويظنه أجيراً عند بعض الناس، ولكنه لم يلبث قليلاً، حتى وجد أفواجاً من الناس تقبل إلى الرجل مسرعة، وكل شخص يصيح: السلام يا سيد بني تميم!

ودهش الغريب لما سمع، وانطلق مع الناس ليرى هذا السيد ما شأنه، ودار الحديث، فعرف أن فريقين يتخاصمان في أمر قتال شجر بينهما وضاعت فيه أرواح، ثم رأيا أن يتحاكما إلى سيد بني تميم، واستمع الرجل إلى ما قيل، ثم رسم طريق الصلح، وعرض أن يدفع من ماله مائة جمل تكون دية لمن خسر أكثر من سواه، فارتضى القوم، وتحيّر الغريب كمن مسّه الخَبَل، وتساءل عمن

يأكل الكسرة اليابسة، والتمر الجاف، ثم يدفع مائة جمل! فقيل له ويحك! ألا تعرف مَنْ سيد بني تميم! إنه الأحنف ابن قيس، صاحب على يوم صفين، وقائد جيوش المسلمين في الفتوح فيما وراء النهر، والذي إذا غضبت غضب له مائة ألف سيف يحملها مائة ألف رجل!

ذكرت هذا الحادث وأنا في صدر شبابي الأول حين صحبني صديقي الدكتور أحمد الشرباصي إلى جمعية الهداية الإسلامية بالقاهرة، ودخلت مسجدها المتواضع، فوجدت شيخاً في المحراب، قليل الجرم، هامس الصوت، يسبح في صمت، ويدير عينين حالمتين في وجهينا وهو يبتسم، فظننته إمام المسجد أو واحداً من آلاف الآلاف ممن أعهد، ولكن أخي الشرباصي قال لي ويحك: قبّل يد الرجل: إنه الإمام محمد الخضر حسين! في عبادته الخاشعة، وتسبيحه الآداب.

قلت ويحك ثم ويحي: أهذا هو الذي دوّخ المستعمر في تونس حتى عطّل صحيفته، وألجأه إلى الرحلة! أهذا الذي رفض إغراء المحتل بأرقى المناصب، كيلاً يمهد له سبيل الراحة، ففر إلى دمشق، وقاوم الظلم بها، ثم تركها إلى الاستانة، فضاقت بآرائه، وهجرها إلى ألمانيا أيام الحرب العالمية الأولى ليدعو إلى حرية البلاد العربية، متحملاً أعباء الاغتراب بين قوم يعادون دينه واتجاهه! أهذا الذي نازل طه حسين في معركة الشعر الجاهلي، وصاول علي عبدالرازق في مسألة الإسلام وأصول الحكم، ونازع السيد محمد رشيد رضا فأسكته بالحجة الفاصلة، وناقش الشيخ شلتوت مناقشة البصير المتحفز وصاول الشيخ حامد محيسن مصاولة الجسور، ولم يدع مجالاً للمعارضة العلمية الهادفة إلا رأى اقتحامه حقاً مفروضاً عليه، حتى أصبح علماً من أعلام الصيال العلمي في القاهرة عاصمة الإسلام في توثبه الفكري! أهذا الجالس المتبتل في محرابه، دامع العين، يدير مسبحته في كفه، خافضاً رأسه إلى موضع السجود، هو ذلك الليث الذي نازل جبابرة الاحتلال في تونس، وعمالقة الفكر في مصر، بسيف

يفل شبا الخصومة ولا يُفل! لقد دهشت دهشة الغريب الوافد على الأحنف، ثم عاودني ثباتي فجلست من خلفه، واتجه إليّ، وأنا أردد قول القائل:

سلامٌ على طود تضمّن همة تطوف المعالي حولها، فتسلّم!

وينتهي توفيق الخضر في صياله العلمي إلى عاملين حاسمين أولهما أنه رزق البيان الواضح المستنير، فليست لديه يبوسة بعض العلماء من قلّ نصيبهم من التراث الأدبي، فهم يسردون المعلومات سرداً محتشداً دون أن يراعوا حق القارئ في التوضيح والإمتاع، فيشيح القراء عنهم مهما سطروا من الحقائق، ثانياً أنه درس أصول المناظرة وآدابها، والتزم بقواعد المنطق وقوة الاستدلال، وشمول الاستقراء، مع فهم دقيق لما توحيه الكلمات من إشارات بعيدة قد تفسد المدلول القريب، فكانت هذه الدراسة سبيله إلى الحصر الدقيق في تحرير ألفاظ من ناحية، كما كانت آداب المناظرة والبحث مبعدة إياه عن نزق التطاول، وشطط الودعاء، فهو يلقي الرأي بالرأي بعيداً عن صاحبه، ولا يفسح المجال لاستكناه نيات بعيدة أو قريبة، وقد ألقى أستاذنا الكبير الشيخ محمد علي النجار كلمة في تأبينه بحفل مجمع اللغة، قال فيها بهذا الصدد:

«كان الخضر عف اللسان والقلم، لا يتناول المنقود بما يخزيه، وما يثلم عرضه، وكان يكره ذلك لمجادله وخصمه وهو يقول في بعض كلامه، «وقع بيني وبين بعض العلماء نزاع في مسألة، فلم يقتصر على ما يراه صحة» لرأيه، بل زاد على ذلك كلاماً لا يتعلق بالبحث، فأجبته بذكر الحقيقة والتاريخ، وقلت له: ما زاد على ذلك فغير أهل العلم أقدر عليه من أهل العلم»[1].

وحين دُعي الخضر إلى رئاسة تحرير مجلة الأزهر (نور الإسلام) سابقاً، كتب في العدد الأول مقدمة ترسم خطة المجلة، وتوضح رسالتها، وتبين ما ستتجه إليه من الموضوعات وقال في ختامها[2]:

«تناقش المجلة الأشخاص أو الجماعات الذين يقولون في الدين غير

الحق، مقتدية في مناقشتها بأدب من قوله تعالى ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ وإذا كان هذا أدبها مع قوم هم عن الحق غافلون، فأحرى أن تأخذ به في مناقشة آراء العلماء إذا رأت في بعضها انحرافاً عما تقتضيه نصوص الشريعة، وأصولها الثابتة الواضحة، نذكر هذا، ليلحظه الذين يرغبون في مراسلة المجلة ببعض منشآتهم الموافقة لمنهجها.

والعبارة الأخيرة تحذير لمن يريد أن يكتب في المجلة، كي ينأى عن الشطط في القول، والإسفاف في اللجاج، وقد كان هذا السلوك النقدي ذو الخلق الرفيع، موضع حيرة أمام بعض من يريدون أن يجادلوا الخضر، يروقهم أن يهجموا بالأساليب المثيرة، والوخزات الدامية، ليظهروا في مظهر المتحمّس الغيور! يحار هؤلاء ويدهشون حين يوجهون القول القارص للخضر، ويظنون أن المعركة ستنفسح للتطاول والاستعلاء، فيجدون الصمت التام عما سوى المسائل العلمية، كما يسوؤهم أن يرميهم الخضر بمثل قوله «وما زاد على حقائق العلم فغير أهل العلم أقدر عليه من أهل العلم» لأنه بذلك يوقعهم في مأزق وبيل.

وإذا كان كتابا الخضر عن نقض الشعر الجاهلي والإسلام وأصول الحكم قد اشتهرا بين الدارسين، وأصبحا الأصل الأول في موضوعيهما، لأن الخضر كان السابق في رد شبهات الباحثين الذين تورطا في تأكيد بعض الشبهات، وهما الدكتور طه حسين والأستاذ علي عبدالرازق فإني أجد من المناسب أن أتجاوز الحديث عنهما لما لهما من هذا الاشتهار الذائع، متجهاً إلى ما لم يجد شهرتهما بين الدارسين، لعلي أنبّه إلى معاودة الاطلاع على هذه الثمار النقدية المشتهاة، كما لا أتعرض إلى المناقشة الحامية التي أدارها الخضر رحمه الله حول رأي الإمام محمود شلتوت في تعدد الشخصيات الفقهية في آراء الرسول ﷺ باعتباره رسولاً وقاضياً ومفتياً وشخصية عامة، لأن الجدال لم يكن بين رأي مصيب، ورأي مخطئ كما هو في النقدات الأخرى ولكنه كان بين فقيهين

كبيرين، لكل منهما وجهة نظره في الاستدلال، وفق ما يتجه إليه من أصول فقهية يلتزمها، فهو نظير ما نعهد فيما نقرأ من خلاف بين الحنفية والشافعية مثلاً، حيث يدور حول أمور اختلف فيها وجه الدليل، واتضح منه لكل فريق، ما لم يأخذ به سواه، وهو في ذاته نقاش مثمر، ولكنه نقاش فضلاء ينشدون الحق معتصمين بما رجح لديهم من الدليل، ولابد أن أشير هنا إلى موقف خلقي رائع يجب أن يحتذى، فقد تقدّم الخضر لعضوية جماعة كبار العلماء بعد هذه المناقشة الجادة الحامية حيناً، وكان أشهر من يفصل في أمر ما تقدّم من بحوث الراغبين في العضوية هو الأستاذ محمود شلتوت، وقد تقدّم الخضر بكتاب القياس في اللغة، وسارع الذين في قلوبهم مرض من المتزلفين إلى الأستاذ شلتوت يقولون إن غريمه قد وقع تحت يده، ولابد أن يلقى جزاءه، وهنا انتصب الأستاذ شلتوت من مقعده صائحاً صيحة الأسد ذي الزئير، ماذا تقولون يا قوم، إن كان الخضر أظهر من أن يُتجاهل، ومن أسقط الخضر في مجال العلم أسقط نفسه قبل أن يُسقط الخضر، وكان درساً موجعاً لمن يأكلون من كل مائدة، وهو جدير أن يذاع ليكون مثلاً حياً للخلق النزيه والسلوك الأمين، ولهؤلاء المتزلفين مدرسة باقية ما بقيت السموات والأرض، تعرفهم بسيماهم، وليتهم يرتدعون.

أقول لا تستطيع محاضرة متواضعة أن تلم بما أثاره الخضر من معارك، ولذلك سأشير إلى بعضها، متعمداً أن تكون كل قضية أشير إليها تنسب إلى فرع من فروع العلم، ليرى الدارس كيف اتسعت آفاق الرجل العلمية إلى آفاق شاسعة تختلف مقاطع أفلاكها، وهو في كل علم يناقش فيه إمام مبتدع، لا مأموم تابع، وتلك منزلة لا تتاح لغير الآحاد، وقليل ما هم.

(مساجلة نحوية)

وأبدأ فأعرض مساجلة نحوية أدارها الخضر حول بحث للدكتور طه حسين ألقاها في بعض مؤتمرات المستشرقين خاصاً بمرجع الضمير النحوي

واسم الإشارة في كتاب الله، ومن عادة الدكتور طه أن يستجيب لأول خاطرة يهجس في نفسه دون اتئاد، فيطالع القارئ برأي متسرع هدته إليه النظرة العاجلة، ولئن جاز ذلك في بعض مسائل الأدب، فلن يحوز في قضايا النحو، التي لا يكفي في تمحيصها قراءة عاجلة لبعض الكتب اليسيرة المنال، كما فعل الدكتور طه، بل لابد لمناقش هذه القضايا أن يدرس أمهات الكتب النحوية في صبر واتئاد، كما فعل الخضر وذلك ما تكشف عنه نقده الدقيق.

نظر الدكتور نظرة عاجلة في كتب النحو فجزم أنها جميعاً دون استثناء تقرر أن ضمير الغائب يجب أن يعود إلى مذكور قبله يتقدمه لفظاً ورتبة فإذا ما جاء ضمير للغائب عائد على غير مذكور يتقدمه لفظاً ورتبة فإنما جاء على غير القاعدة، وانتقل الدكتور بعد هذا الحكم الجازم إلى استنتاج آخر هو أن القرآن الكريم لا يلتزم بهذه القاعدة، ولذلك جاء أسلوبه على غير المتعارف في لغة العرب، ويجب لذلك أن يكون لدينا نحوان نحو خاص بأدب اللغة العربية، ونحو خاص بالقرآن.

هذا ما قاله الدكتور طه: أما شيخنا الخضر فيرد قائلاً[3]: لم يوجد في قواعد اللغة العربية منذ نشأت إلى يوم انعقاد مؤتمر المستشرقين قاعدة تقول إن ضمير الغائب يجب أن يعود إلى مذكور لفظاً ورتبة وإنما قال النحاة: إن الأصل تقديم مفسر لضمير الغائب، ليُعلم المراد بالضمير قبل ذكره، وأجمعوا بعد هذا على أن العمل على هذا الأصل غير واجد، وسوّغوا أن يعود الضمير إلى متأخر في اللفظ متى كانت مرتبته في نظم الكلام متقدمة، فلم يقع بينهم غلاف في صحة المثل القائل (في بيته يؤتى الحكم) وما يضاهيه في احتوائه ضميراً يعود على متأخر في اللفظ متقدم في الرتبة، مثل قوله تعالى ﴿**فأوجس في نفسه خيفة موسى**﴾ ومثل قول أرطاه بن سهية:

تمنّت وهذا من سفاهة رأيها لأهجوها لما هجتني محارب

فالحكَم، وموسى ومحارب مفسّرة لضمائر ذكرت قبلها، ولم يجد النحاة فيها وأمثالها ما يخالف قاعدة مطّردة حتى يحتاجوا فيها إلى تكلف وتأويل.

ونلحظ أن الخضر استشهد بمثل نثري وبيت شعري من أدب العرب، لينقض قول الدكتور إن أسلوب القرآن يحتاج إلى نحو جديد غير ما تعورف عن نحو أدب العرب، مؤكداً بعد ذلك نقضه بأمثلة من منظوم العرب ومنثورهم تبطل ما انتحاه الدكتور من رأي ومما استشهد به قول الشاعر[4]:

وما أدري إذا محيت أمـراً أريد الخير أيهما يليني

فالشاعر لم يذكر إلا الخير، وأتى بضمير المثنى راجعاً إليه وإلى الشر الذي يصاحبه في الخطور في الذهن غالباً ومثل قول الشاعر:

وكل أناس قاربوا قيد فحلهم ونحن خلعنا قيده فلا سارب

فرجع الضمير في قوله قيده لم يتقدم في اللفظ، وإنما علم من السياق والمراد فيه فحلنا إلى أمثلة أخرى لا أطيل في ذكرها منتهياً إلى أن هذه الشواهد وأمثالها غير مخالفة للقاعدة الصحيحة لأنها راجعة إلى ما استغنى عن ذكره بما يدل عليه من قرائن في نفس اللفظ، وأحوال أخرى تحف بمقام الخطاب، ونقل الخضر من كلام ابن مالك، وابن الحاجب، والسكّاكي، والسيد الجرجاني والسعد التفتازاني[5] ما يقرر منحاه!

وبهذه الاستشهادات تقدمت المسألة النحوية إلى أكثر مما يريد الدكتور فهي لا تجيز عود الضمير على متأخر فحسب، بل تجيز عود الضمير إلى غير مذكور متى فهم العائد إليه من السياق! وهذا ما جاء كثيراً في أدب العرب وفي كتاب الله دون اشتباه.

يقول الدكتور طه: «الضمائر التي تعود على الأفعال حيث يأمر الله بشيء

وينهى عن شيء، هي من هذا الوادي لأنها لا تعود على اسم مذكور من قبل، مثل ﴿**اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾ ومثل ﴿**فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك**﴾ والنحويون يرجعون مثل ذلك إلى مصدر متقيد».

فيرد الخضر قائلاً: يريد الدكتور أن يضع في أذهان المستمعين أن الضمائر في هذه الآيات واردة على خلاف القاعدة النحوية في أنها جاءت وفق ما قرره النحاة من أن مرجع الضمير يكون جزءاً من مدلول كلمة تقدمته، ولهم شواهد على ذلك من كلام العرب ومن كتاب الله نفسه، ومن هذه الشواهد لهم (من كذب كان شراً له)، وقول الشاعر:

إذا زُجر السفيه جرى إليه وخالف والسفيه إلى خلاف

فالضمير في جرى عائد إلى السفه المفهوم من لفظ السفيه، ومثل قول القطامي:

هم الملوك وأبناء الملوك همُ والآخذون به والسّاسة الأُول

فالضمير في (به) عائد إلى الملك المستغنى عنه بذكر ما يحضره[6]:
وساق الخضر أمثلة تتوالى من هذا النسق، وأحسن إيضاح موضع الشاهد بها دون التباس.

وهكذا أكّد العلامة على كل ما جال في محاضرة الدكتور إذ تعقبها سطراً سطراً، وكان أميناً في النقل فهو ينقل كلام الدكتور بنصه ليعرفه من لم يكن قرأه من قبل، ويكر عليه بالنقض الهادم، وتتبع ذلك يستدعي محاضرة خاصة بهذا المجال، لأن الدكتور ذكر تسعة أنواع مما وقع في وهمه أنه خارج عن القاعدة وتعقبها الشيخ كلها بالنقض اللازم، ومن أمثلة ذلك من الموصولة حيث يعود الضمير عليها باعتبارها دالة على الإفراد تارة وباعتبارها دالة على الجمع تارة أخرى، والضمير العائد على المعرّف بأل الجنسية، إذ تكون أل تارة

للعموم وتارة للخصوص فيراعى الأسلوب موضع ذلك من التعبير، أما ما زعمه الدكتور من أن القرآن يستعمل ضمير الغيبة اسم إشارة، فقد نقضه الخضر بأن اسم الإشارة لا يستلزم أن يرجع إلى مذكور وإنما يجب أن يرجع إلى المشار إليه وإن لم يطابقه عدداً وجنساً سواء ذكر هذا المشار أو لم يذكر، ونقل من أقوال القدماء ما يؤكد ذلك كـ (أنه إذا استعمل اسم الإشارة المفرد في مثنى أو جمع فعلى ضرب من التأويل؛ ومتى صح ذلك باسم الإشارة فليكن الضمير المفرد العائد على الجمع من هذا الادي»..

لقد نشر الخضر رده المفعم في صحف شتى، لأن بعض المجلات العلمية نقلت ما نشرته مجلة الهداية ليجد الأفق الفسيح أمام القراء، وكذلك قام الأساتذة مصطفى صادق الرافعي ومحمد أحمد عرفة وعبدالمتعال الصعيدي بنقض ما قال الدكتور ولكن أحداً منهم لم يتسع اتساع الخضر في التعليل والاستشهاد والتخطئة بالدليل الملزم، وقد اضطر الدكتور إلى أن يعقب على هذه النقدات الناسفة فكتب مقالاً بجريدة السياسة 1928/11/28م قال فيه إن الأزهر في حاجة إلى إصلاح لازم لتطوره، وأن النحو كذلك في حاجة إلى إصلاح لازم لتطوره وأن الأزهريين لا يقرءون كتاب سيبويه ولكنهم يقرءون كتب ابن هشام والأشموني والصبان، وأنه يستطيع أن يمثل مصر في مؤتمر المستشرقين، ولا يستطيع ذلك الأزهريون، وأن المستشرقين أعجبوا ببحثه! وكل ذلك خارج عن موضع الخلاف في استعمال الضمير وعوده على المتأخر في بعض الأساليب القرآنية ومعنى ذلك أن المنقود لم يستطع أن يواجه الناقد فلاذ بالفرارا..

(مساجلة فقهية)

إذا أخطأ المجتهد فله أجر، لأنه أفرغ جهده في الاجتهاد الفقهي، ولا عليه إن ضل الصواب مادام قد أخلص النية وواصل البحث، والأستاذ الكبير الشيخ عبدالمتعال الصعيدي رحمه الله ذو آراء صائبة، ولنه تحدث في مسألة الحدود

حديثاً جانبه الصواب مع صفاء النية وخلاص السريرة، وكان على زملائه العلماء أن يقدّروا أنه بشر يخطئ ويصيب، ولكن فريقاً ثار عليه، ودعا إلى محاكمته، وفعلاً عقدت لجنة علمية لمناقشته، ورأت أن تخفض درجته الوظيفية، فيصير أستاذاً بالقسم الثانوي الأزهري، بعد أن كان أستاذاً بكلية اللغة العربية، وقد رُدّ له اعتباره بعد سنوات فعاد إلى كليته، وكنت ممن حضر دروسه طالباً فانتفعت بعلمه..

أقول هذا لأعلن أن الشيخ الخضر لم يشترك في الثورة على الشيخ، ولكنه ناقشه مناقشة علمية في مقال هادف يقرع الحجة بالحجة، وذلك ديدن المنصفين.

لقد رأى الأستاذ عبدالمتعال حملة من ذوي الثقافات المدنية على الحدود الشرعية، ومنها حدا الزنا والسرقة بدعوى أن الرجم وقطع اليد مما لم يعد وسيلة عقاب في هذا العصر، وقد كثر اللغط في الصحف المصرية مقارناً بحدود السرقة والزنا في الشرائع الوضعية، فاجتهد الأستاذ في تفسير آيتي الحدود على وجه لم ينل القبول مهّد له قبوله إنه رأي ارتآه ليعرضه على العلماء، ولا يحكم بصدقه النهائي حتى يجد القبول من المناقشين، وهو احتياط كان من الواجب أن يكون موضع الاعتبار! وقد قال في تقرير رأيه، بعد أن ذكر الآيتين الكريمتين ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم**﴾، ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**﴾(7).

قال رحمه الله: (فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة، وهو قوله تعالى: «فاقطعوا» وفي الأمر الوارد في حد الزنا وهو قوله تعالى: «فاجلدوا» فنجعل كل منهما للإباحة لا للوجوب... وعلى هذا لا يكون قطع يد السارق حداً

المؤمنين" رأيت كيف أمر بأن يقام هذا الحد بمرأى طائفة من المؤمنين ليكون في إعلانه الزجر البالغ، إذ الإعلان من متممات ما يُقصد بالزجر.

وقد كان رد الخضر من أبلغ ما قيل من الردود على كثرتها، وقد مضت أعوام، وعيّن الخضر رضي الله عنه شيخاً للأزهر، وكان للأستاذ الصعيدي مظلمة لديه إذ تجاوزه الإداريون في ترقيته للأستاذية، فرفع الأمر للشيخ الأكبر فأمر بوضعه في المركز الذي حرم منه.

يقول الأستاذ عبدالمتعال الصعيدي بهذا الصدد: «وكان للشيخ الخضر موقف رجعي معي في فكرة الحدود الإسلامية، ومن الإنصاف أن أذكر أنه لما تولّى منصب شيخ الأزهر شكوت إليه ما لحقني من ظلم في ترتيب هيئة التدريس بالكليات، وكان مدير مكتبة الشيخ عبدالحليم بسيوني من تلاميذي في معهد طنطا، فسعى لي عنده في إنصافي من هذا الظلم، فاستجاب له، ونسي من أمري ما لم ينسه رجعيو الأزهر، وأمر بوضعي في المركز الذي حرموني منه»[9].

وهذا الفعل يدل على أن الشيخ الخضر يجادل في ذات الله، ولا يترك جداله أثراً في نفسه بعد أن يبدي رأيه، وحين يرى الحق في جانب من جادله من قبل فإنه يُسرع بتأييده، وتلك خصال الكملة من الأبرار..

(مساجلة بلاغية)

اشتهر الأستاذ الشيخ حامد محيسن بمقالات كتبها تحت عنوان (المجاز والكتابة في كتاب الله) ذاهباً إلى تأويل آيات صريحة بما يبعدها عن مدلولها الحقيقي معرّجاً بها إلى باب المجاز، وقد خالف في اتجاهه كل المفسرين مدعياً أنه وحده قد أصاب شاكلة الصواب، وقد رأى الأستاذ الخضر أن يعقب على بعض ما اتجه إليه تعقيب الخبير الدارس، فتعقب رأيه سطراً سطراً فيما ذهب إليه من تفسير قصة أيوب عليه السلام، وثارت ثائرة الشيخ حامد لأنه لا يقابل

الرأي بالرأي حين استطرد إلى تهجم لا داعي له، وقد مر الخضر بهذا التهجم مر الكرام وذلك ما ينتظر من فاضل مله ذي خلق حميد.

بدأ الخضر كلامه بعرض ما قاله أئمة التفسير في شرح هذا النص، ثم اتجه إلى ما تهجم به الشيخ على المفسرين فدفع هجومه بالمنطق دون ضجة، وثلّث بعرض آرائه في تفسير النص فلخصها بما يلي(10):

يقول الأستاذ محيسن: معنى ﴿ **مسني الشيطان بنصب وعذاب** ﴾ أي أن الناس أعرضوا عن دعوة الله بتأثير الشيطان، وهذا الإعراض هو ما يشكو منه أيوب، لا أن مرضاً نزل به فشكا إلى الله بلواه، ولما كانت الشكوى قد تشعر بوهن في العزيمة، قال له الله: اركض برجلك، فالمراد بالركض عقد العزيمة وتأكيدها، واستتمام الثقة بنفسه، وأما قول الله ﴿ **هذا مغتسل بارد وشراب** ﴾ فالمراد به أن قوة العزيمة غسل يكشف الصدأ عن النفس، وينتج غلة الصدر، وقوله تعالى: ﴿ **ووهبنا له أهله** ﴾ أي هدينا أهله فآمنوا لأن كل ما يهتم به الأنبياء هو أن يهدي الله بهم لا أن يولد لهم، وقوله تعالى: ﴿ **وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث** ﴾ ، أي لا ترفع في وجوه قومك رمحاً ولا عصا، ولا تغلظ لهم في القول».

هذا جوهر ما تأول به الأستاذ حامد الآيات الخاصة بأيوب عليه السلام، وقد قال الخضر بصدد هذا التأويل «إنه سلك بتأويل هذه القصة مسلك من لا يرعى لحسن البيان حقاً، ولا للذوق العربي عهداً، فجعل آيات من القرآن الحكيم متتابعات على كنايات واستعارات لا تدخل إلى الآذان إلا كرهاً، والقرآن لا يذهب في بيانه هذا المذهب، ولا نجد في بيانه سلسلة كتابات واستعارات تبقى معانيها الأصلية محجوبة عن البلغاء كمعاني هذه الآيات في رأي كاتب المقال.

وفي مجال الرد على هذه التأويلات قال الخضر إن حصر شكوى الأنبياء في عدم الاهتمام بدعوتهم غير صحيح فقد شكا يعقوب وحزن لنقد يوسف، وقال

﴿ **إنما أشكو بثي وحزني إلى الله** ﴾، كما أنه ليس من لوازم الشكوى إلى الله أن يكون الرسول واهن العزيمة ضعيف الثقة، فقد تكون الشكوى مع الصبر، وقد شكا نوح إلى ربه فقال ﴿ **رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً، فلم يزدهم دعائي إلى فراراً** ﴾، وليس في هذا ما يدل على وهنه وضعف قوة عزمه، وقول الله عن أيوب ﴿ **إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب** ﴾ ينفي ما توهمه الشيخ من ضعف عزيمته وتردده في أمره.

أما قول الشيخ إن هذا مغتسل بارد وشراب كناية عن قوة العزيمة، فنحن نؤمن أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وليس من شأن البيان القراني أن ينحو منحى الاستعارات المتكلفة والكنايات البعيدة، فيعبر عن تقوية العزم بالركض بالرجل، ثم يجعل الركض مغتسلاً بارداً وشراباً دون أن يأتي بقرينة واحدة تدل على ما قصده من هذه الكنابة أو الاستعارة.

أما قول الكاتب إن الخطة التي رسمها لله لجميع أنبيائه هي الرفق واللين، ولذلك كان معنى قوله ﴿ **وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث** ﴾ أي لا ترفع في وجوههم رمحاً ولا عصا، بل لوّح لهم بالرياحين والأزهار فذلك ما لا يدل عليه منطوق اللفظ، ولا مفهومه، ولا يمن أن يكون به استعارة ولا قرينة لها، ولا دليل،

وقد قرأ طلأب العلم بالأزهر، والشيخ الخضر، وجاهروا الشيخ حامد محيسن بقوة حجة الخضر، واتزانه في الرأي دون جموح، ولكن الشيخ أراد أن يعقب، فسلك سبيل التهجم، ونشير إلى ما يدل على ذلك:

قال الخضر: وقد وقفت في هذا المقال على آراء لا تدخل تحت قوانين المنطق، ولا تقبلها بلاغة القرآن فأردت أن أنبه طلاب العلم لما في تلك الآراء من نشوز حتى يكونوا على بينة من أمرها!

فقال محسين: من الذي أحلّ الكاتب هذه المنزلة حتى يكون هو من دون

رجال العلم حامل لواء الطلاب؟ اللهم إنها شنشنة أعرفها من أخزم، وقد عرفها اليوم من الكاتب وأمثاله كثير من الناس.

فقال الخضر: تنبيه الطلاب لنشوز بعض الآراء منزلة يحلها كل من يرى أن بيده حجة، وليس في هذا التنبيه معنى حمل لوائهم، وإنما هي الصلة التي تكون بين الآباء والأبناء، وهذه الصلة تدعونا إلى أن نعرض عليهم ما ينشر في الصحف من الآراء المتصلة بالدين ونحدثهم عنها بصراحة.

قال الشيخ محيسن: اللهم إنك تعلم ما في نفسي، وتعلم ما في نفس هذا الكاتب، فأنا أكل أمر جزائه إليك، فأنت العليم بذات الصدور.

فقال الخضرك دعوة صالحة نرجو من الله قبولها، ونسأل الله تعالى أن يهدي صاحب المقال إلي الطريق المرضية في تفسير كتابه المجيد.

ولقد طال الجدل حتى شمل أكثر من سبعين صفحة يجدها القارئ في كتاب بلاغة القران ما بين ص 142 وص 216، وهي تدل على اتزان الخضر واعتصامه بالصبر والخلق الحميد، فقد تعدّى الأستاذ محيسن طوره حين قال: (أعرف فريقاً من الناس – منهم هذا الكاتب – اعتادوا ألا يفاجئوا العامة بحق يخالف خرافاتهم وأوهامهم، ويرون أن هذا السبيل إلى تزعم العامة، وأن في ذلك منافع لهم كما اعتادوا أن يستعدوا العامة على أنصار الحق وهذا الفريق في كل عصر قذى في عين الإسلام وشوكة في ظهره).

فقال الخضر: حاربت وأحارب الخرافات، ولتزعم العامة سيرة غير السيرة التي أغذو عليها وأروح ولو كنت أحرص على هذا التزعم لآثرت السلامة من ألسنة الخلق. أما قوله: وهذا الفريق في كل عصر قذى في عين الإسلام وشوكة في ظهره، فأرد عليه بما يلي: شتم رجل عمر بن ذر، فلم يرد عليه، وقال له إني أمت مشاتمة الرجال صغيراً فلن أحييها كبيراً..

تعمدت أن أذكر هذه الردود الكريمة، ليعرف القارئ أن لجاجة القول لا تفضي إلى خير، وأن الشيخ الخضر كظم غيظه صابراً، فباء برضى الله، وشغف القارئين.

(مساجلة أدبية)

حين ألف الدكتور محمد أحمد خلف الله رسالة عن الفن القصصي في القرآن، قام نفر من الفضلاء بنقض آرائها ومن بينهم العلامة الخضر، وهو في رده أشد وضوحاً، وأجلى بياناً، لأنه يسلك مسلك المنصف الذي يذكر النص المنقود بحروفه، ثم يعقد عليه بما ينقضه، وبذلك يصير القارئ الدارس حكماً بين الناقد والمنقود، وبعض الناقدين يلخّص قول المنقود ثم يرد عليه، وقد يجوز التلخيص على جوانب من الرزي فلا يبلغ النقد مبلغه الحاسم، وهذا ما يتحاشاه الخضر في كل مواقفه النقدية، ومن العجيب أن الأستاذ علي عبدالرازق قد نعى على الخضر هذا المسلك إذ رآه تقطيعاً للسياق، وهذا ظلم واضح لأن الذي يحرص على أن يذكر ما قال المنقود بحروفه دون حذف قد بلغ من الأمانة العلمية ما ليس وراءه حد، وأضرب أمثلة لما قاله الدكتور خلف الله وما عقب عليه شيخنا الخضر[11].

يقول خلف الله (كما جاء في تقرير الدكتور أحمد أمين) لأن الرسالة لم تكن طبعت بعد «إن القصة في القران لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة تصويراً فنياً، بدليل التناقض في رواية الخبر الواعد، مثل أن البشرى بالغلام كانت لإبراهيم أو امرأته».

ويقول الخضر: ما يرد في القرآن على وجه الإخبار لا يكون إلا موافقاً للوائح، هذا ما يقتضيه الإيمان بأنه تنزيل من حكيم حميد، ولو أجزنا أن تكون فيه أقوال غير مطابقة للواقع، لكان معنى ذلك أن من أقوال ما يكون كذباً، وإذا

كان الفضلاء من الناس يبترءون من أن يقولوا زوراً ويعدونه أقبح الرذائل الإنسانية، فما كان لنا أن نلصقه بكلام ذي العزة والجلال، ناظرين إلى مقام الربوبية، كما ننظر إلى شاعر أو كاتب قد يعجز أن يظهر براعته الفنية في الحوادث الواقعة تاريخياً.

أما دعوى التناقض – كما في مثال البشري بغلام إبراهيم – فباطلة، لأن التناقض في الأخبار أن يختلف الخبران في الإيجاب والسلب، مع اتحادهما فيما عدا ذلك، ويلزم من صدق أحدهما كذب الآخر، كأن تقول بشّرت زيدان بقدوم ابنه ثم نقول لم أبشر زيدان بقدوم ابنه، ومثل هذا الضرب لم يقع في الآية الكريمة وإنما ورد أن الله بشر عن طريق الملائكة إبراهيم بغلام، كما قال تعالى، ﴿**فبشرناه بغلام عليم**﴾[12]، ثم قال في آية أخرى: ﴿**وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب**﴾، ومن المعقول أن يبشر الملائكة إبراهيم ثم يبشروا امرأته، فيذكر ذلك في آيتين، وليس في هاتين البشارتين شيء من التناقض.

يقول كاتب الرسالة (تصوير أخلاق الأمم كبني إسرائيلي ليس بضروري أن يكون واقعياً، بل يصح أن يكون تصويراً فنياً يلاحظ الواقع النفسي أكثر من صدق القضايا.

فيقول الخضر: القرآن وحي سماوي، فإذا وصف أخلاق أمم كبني إسرائل دل بالضرورة على أن وصفهم بتلك الأخلاق واقعي، ومن ادعى أن القرآن غير صادق فيما وصف فليأت بآية وصفت بعض الأمم بأخلاق، ودلت الرواية أو الدراية على أن هذا الوصف غير مصابق للواقع.

قال كاتب الرسالة: القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاص لحوادث وقعت من بطل لا وجود له أو لبطل له وجود، ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلاً، أو وقعت ولكنها نظمت على أساس فني إذ قدم بعضها

وآخر بعضها، أو حذف بعضها، وأضيف إلى الباقي بعض آخر، أو بُولغ في تصويرها إلى حد يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون حقيقة إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخيالية، وهذا قصدنا في هذا البحث من الدراسة القرآنية.

ويقول الخضر: هذا الذي يقوله الكاتب إنما ينطبق على القصص التي يقصد من تصنيفها إظهار البراعة في صناعة الإنشاء، أو في إجالة الخيال، أو بعث الارتياح والمتعة في نفوس القارئين، كمقامات البديع والحريري وما ينشر في الصحف من قصص المهارجين، أما قصص القرآن فهي كلام رب العزة، أُوحي به إلى الرسول الأكرم ليكون مأخذ عبرة، أو موضع قدوة، أو مجلاة حكمة، وإيمان الناس بأنه صادر من ذلك المقام الأمني يجعل له في قلوبهم مكانة محفوفة بالإجلال، وتمنعهم من أن يدرسوه كما تدرس تلك القصص الصادرة من نفوس بشرية، تجعل أمامها أهدافاً خاصة، ثم لا تبالي أن تستمد ما تقوله من خيال غير صادق، أو تخرج من جد إلى هزل.

يقول كاتب الرسالة: «لعل قصة موسى في الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ».

فيرد الخضر: الذي يتصدى لأن يحكم على قصة نبي في القرآن بأنها لم تعتمد على أصل من واقع الحياة، شأنه أن يعرف تاريخ ذلك النبي من طريق غير القرآن، ويملأ يده من روايات بالغة في الصحة درجة تكسبه الجزم بأن ما حكاه القرآن غير واقع، فله أن يقول حينئذ إن هذه القصة مبتدعة على غير أساس من التاريخ، وقد دخل الكاتب إلى هذا الحكم المصدر بلعل، من طريق هو أرجح دلالة على الواقع من نصوص القرآن المجيد.

يقول خلف الله (عناصر القصة هي العناصر الفنية والأدبية التي اتخذ منها الفنان مادته التركيبية والتي أعمل فيها خياله، وسلط عليها عقله، ونالها

بالتغيير والتبديل حتى أصبحت وكأنها مادة جديرة، بما بث فيها من روحه وكذلك القصص في القرآن. والبحث عن المصادر في القصص القرآني على هذا الأساس ويقول شيخنا الخضر: «ما قاله الكاتب يصح أن يقال في قصة يؤلفها فنان يريد من تأليفها إظهار براعته البيانية، ولا يبالي في تخيله أن تكون الحوادث التي أعمل فيها خياله، وسلط عليها عقله وقعت من بطل لا وجود له، أو من بطل له وجود، ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلاً، ولا يليق بباحث مطمئن إلى أن القرآن وهو سماوي أن يقول بعد أن عرّف القصة وعناصرها بما عرّفهما به، وكذلك القصص في القرآن، وقول الكاتب والبحث عن المصادر في القصص القرآني على هذا الأساس هو ما يقوله المخالفون الذين يزعمون أن القرآن من تأليف محمد، ويزعمون أن هناك مصادر استمد منها ما جاء به من شريعة الإسلام، والمسلمون على يقين من أنَّ للقرآن مصدراً واحداً، هو الله، الذي يقول الحق وهو يهدي السبيل».

وبعد فقد قضى الخضر عمره الأطول يقظاً لكل رأي يحيد عن الصواب، ولو جمعت آثاره النقدية كلها، لأثبتت بواقعها الصريح أنه كان الناقد العلمي الأول في معارك الغلو الطائش، والتسلط المتسرّع، ويستطيع باحث متئد أن يكتب مؤلفاً كبيراً ذا أبواب وفصول عن معارك هذا الدائب الصبور فيجلو بذلك صفحة خالدة للدفاع المستميت عن حقائق الإسلام تزدان بالدليل المفعم والرأي الملجم في غير ضجة أو هياج، وكأني بالرجل الكبير، وقد طور نفسه منذ حمل أمانة العلم على التعب الجاهد في هذا الطريق الوعر المهيب، وهو ما عبر عنه حين قال في بعض قصائده:

ولولا ارتياحي للدفاع عن الهدى   لفتشت عن وادٍ أعيشُ به وَحدي

الهوامش

1) مجلة مجمع اللغة العربية، جـ 14، ص 334.

2) مجلة نور الإسلام (الأزهر) محرم سنة 1349هـ.

3) بلاغة القرآن للخضر ص 68.

4) طه: 67.

5) المصدر نفسه، ص 72.

6) المصدر نفسه، ص 72.

7) المائدة: 8.

8) البقرة: 149.

9) بلاغة القرآن، ص 74.

10) المائدة: 38.

11) النور: 2.

12) كتاب بلاغة القرآن للخضر ص 108.

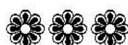
13) تاريخ إصلاح الأزهر للأستاذ الصعيدي ط (2) ص 10.

14) ما ذكرته من هذا الحوار أعيد نشره بكتاب (بلاغة القرآن) للأستاذ الخضر حسين، فليرجع إليه القارئ إذا تطلب المزيد.

15) يراجع كتاب بلاغة القرآن للإمام الخضر من ص 94 إلى ص 105 لأن المقتبسات منه.

16) الصافات: 101.

17) هود: 71.



مؤشرات حول مفهوم علم الفلك في الحضارة الإسلامية

مصطفى محمد طه

مدخــل:

عند دراسة ماهيَّة مفهوم علم الفلك، كما جاءت بادية عبر معطيات بعض – وليس كل – علماء هذه الحضارة الأصيلة [حضارة الإسلام]، فإن ثمة ضرورة بحثية بحتة، تحتم على الباحث، أن يتناول بالدراسة والتحليل آفاق وملامح مفهوم الحضارة الإسلامية، وذلك حتى يكون على بينة بمدى جوانب الأصالة والإبداع في هذه الحضارة الباسقة.

ويؤكد المنظور النسقي البحثي المقارن بأن الحضارة الإسلامية، هي قمة الإبداع البشري، الذي وصلت إليه الإنسانية في نهاية رحلتها في العصور القديمة ولهذا تعتبر الحضارة الإسلامية ولا ريب حلقة الوصل – بله واسطة العقد – بين حضارات العالم القديم، وحضارة العالم الحديث، الذي تكون بعد عصر النهضة العربي، الذي شهد بداياته مع مطالع القرن الخامس عشر الميلادي = التاسع الهجري.

وفي هذا السياق التاريخي يمكن القول بأن الحضارات - كل الحضارات - ومنها بطبيعة الحال حضارة الإسلام - قد مرت عبر التاريخ وهي تسجل تقدماً يوماً، بعد يوم في ضوء التجارب المتواصلة الناتجة عن حافز الحاجة للمزيد من مطالب الحياة المدنية حتى بلغت مرحلة إنتاجها الفكري والعلمي، الذي تتمتع البشرية بنعمه في هذا العصر الراهن، وهي مازالت مستمرة تواصل السعي نحو المزيد من التحسين، وهي تبذل أقصى الجهود للتغلب على ما يواجهها من صعاب وعراقيل في سبيل تقدمها. ومما لا شك فيه أن كثيراً من النتائج، التي توصل إليها القدماء في مرحلة نشوء الكيان الحضاري لاتزال محتفظة بصحتها وأهميتها - مثل كثير من معطيات المسلمين العلمية - وقد كان بعضها مصدر إلهام المعاصرين في معطياتهم ومكتشفاتهم[1].

أهميـة البحـث:

إن التأريخ لنشأة وتطور مفهوم علمي دقيق، لعلم الفلك؛ في الحضارة الإسلامية، عبر دراسة وتحليل أبعاد تصور علماء ومفكري الإسلام، لمفهوم هذا العلم، هو - على الحقيقة - تاريخ للفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية طوال الحقب التاريخية المختلفة، ولاسيما إبَّان عصور التألق الحضاري للأمة الإسلامية، حيث قام هؤلاء العلماء والفلاسفة؛ بدور حيوي وفعال في بناء هذه الحضارة، تبلورت معالمه، عبر إسهاماتهم المتميزة في شتى العلوم، ويأتي في مقدمتها علم الفلك [الهيئة] وقد ارتقى علم الفلك وتطور، في الفضاء الحضاري الإسلامي؛ حيث حقق علماء المسلمين إنجازات شتى في الميادين المختلفة لهذا العلم. ووصلت إلينا معطياتهم الكثيرة، من كل بقاع عالم الإسلام قاطبة، سواء في هذا جناحه الشرقي، أم الغربي.

إن هذا الدور البارز، لعلماء حضارة الإسلام الذين حاولوا صك تعريف

جديد للعلوم بعامة، ولعلم الفلك [الهيئة] بخاصة، طبقاً للتصور الإسلامي للعلوم لا ينكره إلا أعداء الأمة الإسلامية، وعلى رأسهم الصهيونية والإمبريالية العالمية، ومن يسيرون في ركابهم من المستعربين، حيث أصبحت الغزوة الحضارية، التي تتعرض لها أمتنا الإسلامية لا تشمل حاضرها – الراهن – وحده، ولا تهدد مستقبلها فحسب، بل هي بالدرجة الأولى تتناول ماضيها – ولاسيما في جانبه المشرق – وذلك بهدف تشويه المعالم البارزة لهذا الماضي، وبالتالي يتاح لها الفصل التام – إن هي استطاعت إلى ذلك سبيلاً – بين الجيل الحالي، والأجيال اللاحقة، وتراثه الفكري والعلمي، الذي تكونت قسماته البارزة في ماضيه الزاهي التليد، وذلك لكي تقتلعه من جذوره، لأن غزاة الفكر، أعداء الأمة الإسلامية، يعرفون جيداً أن أمة بلا تاريخ وتراث حضاري، هي أمة بلا مستقبل. وهنا ينبغي التأكيد على أن رفض التجديد الحضاري [الشامل]؛ والاكتفاء بالتغني بأمجاد الماضي، بل العكس هو الصحيح، فكل حركة بعث وإحياء أو تجديد حقيقية، لابد أن تبدأ ومن ثم يمكن القول إنّ كل فكر ديناميكي قادر على التغيير، هو على الحقيقة فكر يبدأ بقراءة معاصرة للتراث...[2].

ومن هذا المنطلق تبرز أهمية دراسة تصنيف العلوم في الحضارة الإسلامية، ومنها علم الفلك – موضوع الدراسة – وذلك نظراً لأنها تعتبر قضية هامة، حيث أنها تمس بشكل مباشر دور الحضارة الإسلامية، في تاريخ الفكر البشري بصفة عامة، وتاريخ الفكر التصنيفي بصفة خاصة، فقد تلقت الحضارة الإسلامية تراث الحضارات السابقة عليها كالفارسية والهندية والإغريقية وغيرها، ومن بين ما تلقته الحضارة الإسلامية الفكر الفلسفي الإغريقي ومذهب أرسطو (384 – 322 ق.م) وخطة تصنيف أرسطو حقيقياً للحضارة الإسلامية وتختلف عن خطة تصنيف أرسطو – وبالذات فيما يتعلق بعلم الفلك – اختلافاً جوهرياً[3].

هدف البحث:

يهدف هذا البحث العلمي – ذي الطابع الأكاديمي – في الأساس، إلى دراسة معطيات علماء وفلاسفة حضارة الإسلام، ولاسيما الذين اهتموا بوضع مفاهيم لعلم الفلك وفقاً للتصور الإسلامي لهذا العلم، وهذا يعني بأن هذا البحث يهدف إلى الكشف عن جانب حيوي من جوانب إشراقات الماضي العلمي الحي لهذه الأمة الرائد حضارياً، في حقل حضاري حيوي، هو تصنيف العلوم، وبناء على ذلك، يمكن بلورة بعض الأهداف الخاصة لهذا البحث على النحو التالي:

الهدف الأول: التعرف على وضع علم الفلك في الحضارة الإسلامية، من خلال المعطيات التصنيفية، التي وصلت إلينا عبر عصور هذه الحضارة، حتى دخولها في دورة السقوط.

الهدف الثاني: التعرف على نظرة علماء الفلك المسلمين لهذا العلم.

الهدف الثالث: بيان ماهية علم الفلك لدى فلاسفة الإسلام.

تساؤلات وإشكاليات البحث:

يطرح هذا البحث العديد من التساؤلات والإشكاليات البحثية مثل:

التساؤل الأول: ما مدى اهتمام فلاسفة وعلماء حضارة الإسلام، بوضع مفهوم علمي دقيق لعلم الفلك في بداية التشكيل التاريخي لهذه الحضارة؟

التساؤل الثاني: متى بدأ وضع مفهوم علمي دقيق للفلك في الحضارة الإسلامية؟

التساؤل الثالث: هل اختلف تعريف علم الفلك في الحضارة الإسلامية إبان عصور تألقها، عنه في عصور انحطاطها؟

التساؤل الرابع: هل ثمة فارق جوهري بين تعريف العلماء لهذا العلم، عن تعريفه لدى الفلاسفة؟

- المنهج والإجراءات:

لدراسة هذا الموضوع الحيوي، اعتمد الباحث، أسلوب منهجي يتناسب مع الإشكالية أو العصر المدروس مثل: المنهج التاريخي الذي يستند - في الأساس - على استرداد واستدعاء الماضي لفحص أحداثه تبعاً لما تركه العلماء والفلاسفة المسلمون من آثار فكرية للاعتماد عليها في تكوين حقائق جديدة(4)، وقد تم استخدامه في دراسة تطور مفهوم علم الفلك لدى علماء وفلاسفة حضارة الإسلام عبر تاريخها المديد، الذي امتد لفترة تناهز العشرة قرون، هي عمر الإبداع الحضاري الإسلامي، كذلك تم استخدام هذا المنهج التاريخي. للإجابة - الموضوعية - عن تساؤلات البحث.

- إطار البحث ونطاقه:

يمتد هذا البحث ليغطي بالدراسة والتحليل معطيات علماء وفلاسفة جميع عصور التألق والانحطاط الحضاري الإسلامي، فيما يتعلق برؤية كل منهم على حدة لعلم الفلك [الهيئة]، ابتداء من نشأة هذه الحضارة في الواقع التاريخي لعلم الإسلام، وتطورها عبر التاريخ، وحتى دخولها دورة الانحطاط الحضاري. هذا عن الإطار الزمني.

أما عن الإطار الموضوعي، فلقد تناول البحث نماذج بارزة لعلماء مسلمين وكذلك نماذج بارزة لفلاسفة مسلمين أيضاً، سواء من شرق أم غرب عالم الإسلام إبان الدورات الحضارية الثلاث لحضارة الإسلام [دورة الروح والعقل والانحطاط]. وبذلك يكون البحث قد غطى من الناحية المكانية، جميع بقاع عالم الإسلام تقريباً، أما من الناحية الزمنية، فتمتد فترة الدراسة منذ القرن الرابع

الهجري [عصر النهضة الإسلامية]، وحتى القرن التاسع الهجري، وهو يُعد من قرون الانحطاط الحضاري أو إذا شئنا الدقة، السقوط الحضاري، ولقد حاول الباحث، في نطاق الأطر السابقة، تقديم أقرب صورة ممكنة، لتعريف علم الفلك، لدى هؤلاء العلماء والفلاسفة، الذين تم اختيارهم، لمعرفة وضعية علم الفلك في تراثهم الفكري، وذلك حتى يتسنى لنا بلورة تصور علمي عن مفهوم هذا العلم في حضارة الإسلام.

- مصطلحات البحث:

تتضمن مصطلحات هذا البحث للتعريف بعلم الفلك والحضارة الإسلامية.

1 - علم الفلك:

كان علماء الحضارة الإسلامية يسمون علم الفلك [أسطرونوميا Astronomy] بأسماء عدة أشهرها [علم الهيئة] و[علم الأنواء] و[علم أحكام النجوم] أو [علم التنجيم]، وذلك نظراً لارتباطه بدراسة هيئة الأفلاك وكمية الكوكب والنجوم وأقسام البروج وأبعادها وعظمها وحركاتها وما يتبعها من هذا الفن، وقد بدأوا أول الأمر باستيعاب ما توصل إليه القدماء من المصريين القدماء، والإغريق والفرس والهنود، وكان أول كتاب تُرجم في علم الفلك من اليونانية إلى العربية هو كتاب [مفتاح النجوم] المنسوب إلى هرمس الحكيم، وذلك في زمن الأمويين، ثم تلاه نقل كتابي [المجسطي] لبطلميوس و[السند هند] في أيام المنصور، وأخذ التأليف الإسلامي ينهج في أول الأمر نهج هذه الكتب، ثم انتقل بعد ذلك إلى مرحلة الابتكار، التي بلغت أوج ازدهارها ابتداء من القرن الثالث الهجري = التاسع الميلادي؛ واستمرت حتى أواسط القرن التاسع الهجري = الخامس عشر الميلادي، وتم خلال هذه الفترة تصنيف أمهات الكتب...[5].

2 - الحضارة الإسلامية:

بداية نرى أنه من الضروري بحثياً، بلورة معالم الرؤية المفاهيمية، لماهية الحضارة الإسلامية، التي تم إنجاز المعطيات الفلكية الحيوية - نظرياً وتطبيقياً - في ظلالها الوارفة.

وفي هذا السياق المفاهيمي يمكن القول، بأن مفهوم الحضارة، يُعد من أكثر المفاهيم التي أُخضعت لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والمصدقات، بحيث أصبح المفهوم يُطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق أفكار متعارضة مختلفة، ليس في مقاصدها ونتائجها وغايتها فحسب، وإنما في عناصرها أيضاً ومكوناتها، مما اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدم والرقي.. إلى آخره، وذلك على الرغم من أهمية هذا المفهوم ومحوريته في الحركة الإنسانية، من حيث وضعها وتكييفها وبيان ماهيتها ووجهتها، وعلى الرغم من أنه يُعد المفهوم الأساسي لكثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية مثل علم الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم النفس، وعلم التربية.. سواء باعتباره المكوّن الأساسي لبنية العلم أو أنه الغاية، التي ينشدها العلم أو الموضوع الذي يدور حوله[6].

ولهذا فإننا نرى أن المنهج السليم، لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر بعد خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع، وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر، وتنقيته من الشوائب سعياً للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاشتعمال التاريخي[7].

ومن هنا يمكن القول بأن معنى [الحضارة] لغة واصطلاحاً. - وفقاً

لأغلب الآراء - يعني.. الإقامة في الحضر، وهي المدن والقرى والريف بخلاف البادية. والحضارة أيضاً: مظاهر الرقي العلمي والفني والاجتماعي في الحضر، وبصورة أعم: مظاهر التقدم المادي والتقني والفني والعلمي.. إلى آخره[8].

وفي ضوء هذا المنطق، يأتي المفهوم العلمي الدقيق للحضارة الإسلامية، حيث يستند مصطلح الحضارة الإسلامية؛ في ضوء الدراسات الحديثة والمعاصرة، إلى أسس راسخة الأوتاد تتمثل فيما يلي:

الحضارة: وهي مستمدة من أصل عربي وهو حياة الحضر، التي تأتي على العكس من حياة البدو.

الإسلامية: فالحضارة الإسلامية تستند إلى الإسلام، الذي زود هذه الحضارة بالطاقة الخالدة المستمدة من مبادئ وقيم وروح القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ مما كفل لهذه الحضارة النجاح والانطلاق وتجديد حيويتها على امتداد مسيرتها، لذلك فإن الحضارة؛ التي رفع رايتها العرب.. واستمدت قوتها وخلودها من روح القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة تسمى حضارة إسلامية، ويجب ألا نبخس حقوق العرب وغير العرب من المسلمين في بناء هذه الحضارة، فإنها هي حضارة العرب وحضارة المسلمين في جميع أرجاء الكون المتراحب. فالعرب بعد أن نشروا الدين الإسلامي وبلغوا الرسالة السماوية واستجابت شعوب وأمم لهذه الدعوى، نلاحظ أن العرب [المسلمين] انسحبوا من هذه الديار مخلفين ورائهم الإسلام والحضارة الإسلامية، التي لاتزال تنتشر مع الدين الإسلامي في الكثير من بقاع الكون[9].

وفي التحليل الأخير نرى أن **المفهوم الأساس لهذه الحضارة - بعيداً عن تعقيدات التعاريف اللغوية والإجرائية [الاصطلاحية] - هو أن هذه الحضارة، هي: حضور من خلال ممارسة لمنهاج إنساني الموضوع، رباني المصدر، يستوعب الإنسان فرداً من حيث روحه وقلبه وحركته السلوكية، والناس جماعة**

من حيث لقاؤهم وتعاونهم واجتماعهم، بتمام وكمال، ومواءمة بين الزمان والمكان المعنيين، وتوازن بين الفرد والجماعة، لتصب الممارسة في غاية مناسبة، وتوصل إلى هدف جاد على المسارين الدنيوي والأخروي ضمن خط استيعابي، واقتدار على التلقي والتوريث وتحمل المسؤولية وتحميلها، ولقد كانت الحضارة الإسلامية المثال لهذا عبر فترة من الزمن، ومنهاجها القرآن الكريم والسنة النبوية وحضورها في كل الواجهة الإنسانية متوازن متكامل تماماً، وغايتها محددة، وهدفها جاد في المستوى الدنيوي والأخروي، شهد بهذا لها كثيرون واقتبس منها كثيرون، فهي للفرد والجماعة، لعقل الفرد وقلبه وحركته السلوكية، وللجماعة في تجليها المادي والمعنوي ونتائجها في هذه الميادين ماثل قائم. لكن المسلمين مقصرون في المتابعة والاستمرار(10).

وإذا كانت الحضارة الإسلامية، قد بدأت بسيطة غير مركبة ولا معقدة، فهذا شأن كل حضارة ناشئة، غير أن الذي ينبغي أن يُؤكد عليه هنا، هو أنها ظلت في كل مراحلها، مرتبطة بالإسلام كعقيدة ودين – ارتباطاً عضوياً حياً –، حتى بعد أن دخلتها عناصر الحضارات الأخرى، ولكي نتحقق من صدق ذلك علينا أن نبحث عن الدوافع والأسباب، التي كانت وراء نبوغ كثير من رموز الحضارة الإسلامية في جميع المجالات. فالكندي – مثلاً – قد نبغ في الرياضيات، حتى عُد من بين اثني عشر رياضياً عالمياً في عصره – كما يرى كارادان – ويربط نبوغه هذا بعقيدته، فيقيم الأدلة الرياضية على تناهي العالم [الكون]، ليثبت حدوثه، كما هو ظاهر في القرآن الكريم، الذي يقرر قضية الخلق المسبوق بالعدم؛ في مواجهة الاتجاه الذي يؤثر الحل لهذه القضية بتطبيق التلازم الضروري بين الله [كعلة] و[العالم كمعلول]، ذلك الذي أراد أن يواجه الشرع بمفهوم جديد لطبيعة العلاقة بين الله والعالم، متأثراً إلى حد كبير بالاتجاه المشائي والأفلاطوني المحدث(11).

إن حضارة بناها الإسلام، بهذه النوعية والتناول والعمق والتكامل هي

وحدها؛ التي تصنع مثل هذه الإنجازات وتؤسس الفهم الصحيح للكون والحياة والإنسان، وتقدم التصور الحي، مستمداً ومعتمداً – جزئياً وكلياً – على منهج الله تعالى المبيّن في القرآن الكريم وسنة رسول الله [واضعة الرسم المتألق لتصور حضاري نيّر خيّر ونظيف عفيف، يبدأ بالخطوة الحقة، مؤسسة على الصدق والحق والعدل والإخلاص، لتسير القافلة في الطريق الواضح الصحيح، والسليم المستقيم، لبناء صرح إنساني كريم، لا يقود فقط إلى نتاج مادي وتقدم تقني وعمران مدني وجمال فني، وبشكل قوي وسابق وعميق وغائر، بل ويجعل ذلك كله عاماً مفتوحاً ومتقناً نافعاً مهيأ للإنسان، يقيه من ضرر ويحرسه من غرر[12].

وفي ضوء هذه المنطلقات، فإنه لا ولن يفهم حقيقة هذه الحضارة الكريمة، – من الناس – إلا من كان أصفى نفساً وأفضل فطرة وأنظف أخلاقاً وأجود عقلاً. ومن تنور – في كل ذلك – بعلم رصين ونظر منصف وحب للحقيقة وشوق للخير، هو أقرب لهذا وأولى به وأعدل في التحاور وأسرع قبولاً، يقوده إلى دخول دار الإسلام واتباع شرعه وحمل رايته والسير بدعوته، وهذا كله مهم وأساسي ورصيد وقوة لفتح المغاليق وإنارة الحياة وامتلاء الميادين بالخير والفتوحات المتنوعة المتمتعة بالنور والنماء. والبحث بهذه الوجهة الأمينة والأسلوب الرصين يتعرف العديد من القضايا الحضارية والاهتمام بمعنى التراث. ويفهم أن كل ذلك ليس لشيء قد انقضى أو كان لعصر قد مضى أو لأناس ذهبوا وأوضاع انتهت. بل عدة المستقبل وأمل الحياة النظيفة التي تنتظره، ولكل جيل حين يعرفه ويفهمه[13].

وفي ضوء ما تقدم نرى، أن الحضارة الإسلامية، كما عكست ذلك السطور السابقة، هي حضارة ربانية المصدر تتسم بالثبات في الجانب الإلهي منها [الثوابت]، والتطور والتغير في الجانب البشري [المتغيرات]، وفضلاً عن

هذا فإن الحضارة الإسلامية دون سواها من حضارات الكون المختلفة، تتسم ضمن ما تتسم به، بالتوازن بين أشواق الروح ومطالب الجسد [الجانب المادي]. إنها حقاً حضارة فريدة، لأن منطلقاتها الأساس، هي من عند بارئ الكون وخالقه **"ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"** [الملك: 14].

عناصر البحث وأقسامه:

إن دراسة آفاق وملامح التصور المفاهيمي، لعلم الفلك [الهيئة] في الحضارة الإسلامية، تقتضي من الباحث أن يتناول علمياً ومنهجياً – دراسة المحور التالية:

المحور الأول: ملامح مفهوم الفلك لدى علماء عصور التألق الحضاري:

تعود معرفة المسلمين لعلم الفلك، منذ البدايات الأولى لهذه الحضارة، ولاسيما إبَّان دورة الروح لهذه الحضارة [أي عصر الرسالة والراشدين]، وتطورت هذه المعرفة كذلك، إبَّان دورة العقل لهذه الحضارة [عصر الأمويين والعباسيين]، حتى أن دورة الانحطاط الحضاري [عصر ما بعد الموحدين]، قد عرف علماؤها علم الفلك، وأبدعوا أيضاً في جوانبه الشتى نظرياً وتطبيقياً، كما يؤكد ذلك شاهد التاريخ الذي لا يكذب أبداً.

وإذا كان علماء الحضارة الإسلامية، قد عرفوا الفلك منذ اللحظات التاريخية الأولى لانبثاقها من رحم التاريخ، فإن الدراسة العلمية الدقيقة لهذا العلم الحيوي، من حيث التنظير أو التطبيق، لم تأخذ طابعها المنهجي إلا أن العصر العباسي (132-656هـ – 1905-1973م)، لدورات الحضارة الإسلامية.

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن علم الفك، قد عُرف حتى عصر النهضة الإسلامية باسم (علم الهيئة)، وذلك لأنه ارتبط – كما سبق الإشارة – بدراسة

تركيب الأفلاك وكمية الكواكب وأقسام البروج وأبعادها وعظمها وحركتها وما يتبع ذلك كله[14].

ويؤكد المنظور النسقي لتاريخ علم الفلك وقضاياه المختلفة في الحضارة الإسلامية، بأنه قد نال قسطاً وافراً من الرعاية والاهتمام، ولذا حقق نقلة نوعية في ظلال هذه الحضارة، تشهد بها تلك المنجزات المتميزة، التي ابتكرها علماء المسلمين في مضمار علم الفلك، وسوف نقوم بدراسة وتحليل ماهية هذا العلم الذي أبرزه فلاسفة وعلماء المسلمين، وذلك من خلال إلقاء الأضواء الكاشفة، على المُعطى المفاهيمي لهؤلاء الفلاسفة والعلماء، الذين اهتموا بوضع مفهوم علمي دقيق لعلم الفلك – وفقاً لروح عصرهم – حيث كان يُعرف لديهم مرة بعلم النجوم، ومرة أخرى بعلم الهيئة.. وما إلى ذلك.

وفي هذا السياق البحثي، لابد من الإشارة، إلى أنه من الصعوبة بمكان، على بحث علمي ذي طابع أكاديمي كهذا، أن يتناول بالدراسة والتحليل، أبعاد مفهوم علم الفلك لدى كل فلاسفة وعلماء هذه الحضارة؛ عبر التاريخ، ولهذا السبب فإننا سوف نختار نماذج من فلاسفة وعلماء مسلمين، قدموا تعريفات دقيقة إلى حد ما، لعلم الفلك من أصقاع إسلامية مختلفة، وحقباً تاريخية شتى على النحو التالي:

1 - مفهوم علم الفلك عند المسعودي (ت: 346هـ = 958م):

يعتبر المسعودي من أبرز علماء الجغرافيا المسلمين، وقد تألق هذا العالم الفذ، عبر معطياته الفكرية الثرية، ولعل أبرزها كتابة: مروج الذهب.. وعلى الرغم من شهرة هذا الكتاب، فضلاً عن مدى حيويته في الفضاء الحضاري الإسلامي، إلا أن المسعودي، لم يعرّف عبر سياقه ومحتواه العلمي، مفهومه لعلم الفلك، بل أنه عرّف هذا العالم، ضمن سياق ومحتوى كتابه: تنبيه الأشراف.

وفي هذا الإطار المفاهيمي يقول المسعودي، وهو بصدد تناول تعريف هذا العلم: «... وأكثر ما نشأ هذا من فلكي زماننا - أي زمن المسعودي - ومنجميه، هو أنهم مقتصرون على معرفة الأحكام تاركين النظر في علم الهيئة، ذاهبون عنها، وصناعة التنجيم؛ التي هي جزء من أجزاء الرياضيات وتسمى بالإغريقية [اللغة اليونانية] الاصطرونوميا وتنقسم قسمين: أحدهما؛ العلم بهذه الأفلاك وتراكيبها ونصبها وتأليفها. والثاني؛ العلم بما يتأثر عن الفلك. وهو العلم بتأثيرات الفلك وما يوجب من الأحكام. وهو ليس بمستغن عن العلم الأول، الذي هو علم الهيئة إذ التأثيرات واقعة بالحركات، وتبدل الأحوال، وإذا ما وقع الجهل بالحركات وقع الجهل بالتأثيرات(15).

تعريف المسعودي في ضوء المنهج النقدي:

يلاحَظ أن المسعودي في تعريفه لهذا العلم، يبدو متأثراً إلى حد كبير بالتصور الإغريقي لعلم الفلك [الهيئة]، كما أنه لم يحاول تقديم الرؤية العلمية، التي تذهب إلى أن التنجيم صناعة، غير علم الفلك الذي يعتمد على القواعد والتجارب العلمية مثل الأرصاد، التي حققت شأواً ملحوظاً حتى زمن المسعودي في القرن [الرابع الهجري = العاشر الميلادي]، الذي يعد حقيقة قرن الارتقاء الحضاري الإسلامي بحق، ولا ندري لماذا لم يقدم المسعودي هذه الرؤية، هل أثر الاقتباس عن الآخرين من علماء وفلاسفة دون عناء البحث والدراسة، أم....؟ ربما.

2 - الخوارزمي الكاتب (ت: 387هـ = 997م):

هو محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي [أبو عبدالله]: عالم من أهل خراسان، قال عنه ابن خلكان في كتاب: وفيات الأعيان، والمقريزي في كتاب: الخطط.. إنه محمد بن أحمد بن يوسف، وانفرد المقريزي بإضافة لقب [البلخي]

بدلاً من الخوارزمي. وهو عالم آخر غير محمد بن موسى الخوارزمي [أبو عبدالله]، الرياضي الشهير المعروف، والذي عاش في النصف الأول من القرن [الثالث الهجري = التاسع الميلادي]؛ ويعتبر مؤسساً لعلم الجبر، بل إن اسم الجبر قد اشتق من اسمه. أما عالمنا هذا – الخوارزمي الكاتب – فقد عاش في القرن [الرابع الهجري = العاشر الميلادي] بنيسابور في خراسان إبان عهد الدولة السامانية، التي حكمت من عام [261هـ حتى عام 389هـ]، وقد اشتهرت هذه الدولة بالعدل والصلاح وتشجيع العلم[16].

ويؤكد المنظور النسقي، بأنه بقدر ما ذخرت المراجع العامة بأخبار محمد بن موسى الخوارزمي، وأفاضت في ذكر أخباره وعلو كعبه، فقد ضنت على محمد بن أحمد بن يوسف الخرازمي [الكاتب]، فلم تذكر أغلبها عنه شيئاً، كما لم تذكر المراجع تاريخ مولده، واتفق أغلبها على ذكر تاريخ وفاته، فقد ذكر المستشرق فيدمان E. Wiedmann في [دائرة المعارف الإسلامية]، وحاجي خليفة في كتابه: كشف الظنون، وفان ڤلوتن G. Vanv Loten، في مقدمته لكتاب: مفاتيح العلوم[17]، وبروكلمان في كتاب: تاريخ: الآداب العربية، وسارتون في كتاب: المدخل إلى العلوم، أن الخوارزمي [الكاتب]: توفى عام (387هـ = 997م)، ويعتبر كتابه [مفاتيح العلوم] هذا أقدم موسوعة جامعة في التعريف بالعلوم، التي كانت متداولة في عصره؛ وتحديد مصطلحات هذه العلوم[18].

وفي هذا السياق المفاهيمي يمكن القول بأن الخوارزمي الكاتب؛ قد وقف في كتابه [مفاتيح العلوم]، أمام أكبر الأبواب العلمية وأكثرها سعة متجولاً في الآداب والفقه وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والطب والحساب والهندسة وعلم النجوم والموسيقى والكيمياء. وبهذا الشمول والمعرفة؛ أسهم الخوارزمي في تأصيل الأعمال الموسوعية كما حدد طبيعة وماهية المصطلح العلمي، بحيث تحول

كتابه [مفاتيح العلوم]، إلى مرجع أساسي للإطلالة على تطور العلوم المختلفة وتحديد الخصوصيات لتلك العلوم بما يسمح بالإمساك بالحد الفاصل بين العلوم مع إدراك التمازجات والتداخلا الطبيعية بينها[19].

وفيما يتعلق بتصور الخوارزمي، لمفهوم علم الفلك [الهيئة]، فقد جاء، ضمن سياق ومحتوى الباب السادس من المقالة الثانية في علم النجوم وهو أربعة فصول[20] – ضمن محتوى كتابه مفاتيح العلوم على النحو التالي:

الفصل الأول: في أسماء النجوم السيارة والثابتة وصورها، جاء فيه [علم النجوم]: يسمى بالعربية التنجيم وباليونانية اصطرونوميا، واصطر هو النجم، ونوميا العلم[21]...

وإذا ان هذا هو تعريف الخوارزمي [الكاتب] لعلم النجوم [التنجيم]، وبالتالي فالتنجيم غير علم الهيئة [الفلك]، الذي جاء تعريف الخوارزمي له، ضمن سياق ومحتوى الفصل التالي، من الباب السادس، حيث قال: علم الهيئة [الفلك]: هو معرفة تركيب الأفلاك وهيئتها وهيئة الأرض. قال الخليل: الفلك هو دوران السماء، وهذا يشبه قول: المنجمين لأنهم يسمون السموات الأفلاك؛ وهي عندهم تدور بكليتها....[22].

تعريف الخوارزمي لعلم الفلك في ضوء المنهج النقدي:

يلاحظ أن الخوارزمي، لم يخرج عن الإطار العام لتعريف المسعودي لهذا العلم، حي إن الجو العلمي العام لكل منهما واحد، حيث عاشا سوياً، إبان قرن واحد، هو القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي. ومع هذا يبدو، أن الخوارزمي كان أكثر دقة – من المنظار المنهجي – من المسعودي، حيث أفراد لكل علم من العلمين – النجوم والهيئة – فصلاً خاصاً ضمن كتابه.

3 - مفهوم علم الفلك لدى الفارابي (ت: 339هـ = 950م):

هو أبو نصر الفارابي، وكما قال ابن صاعد الأندلسي في كتابه [طبقات الأمم]: «فيلسوف المسلمين بالحقيقة، ويلقبه المؤرخون بالمعلم الثاني، ويذكر له المؤرخون القدامى أنه بذ [أي فاق] جميع أهل الإسلام في صناعة المنطق، وأربى [أي زاد] عليهم في التحقق بها، فشرح غامضها وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة»[23].

ولقد تناول الفارابي تعريف العلوم بعامة وعلم الهيئة [الفلك] بخاصة في كتابه [إحصاء العلوم]، حيث يقول: «قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له من أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه... وينتفع بما في هذا الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه كل علم على ما يقدم، وفي ماذا ينتظر، وأي شيء سيفيده نظره، وما غناء ذلك وأية فضيل تنال به، يتكون أقدامه على ما يُقدم من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرور»[24].

ويواصل الفارابي تعريفه للعلوم بعامة، وعلم الفلك [الهيئة] بخاصة، وفي هذا الصدد يقول: «.... ومن ذلك غير هذا المسلك قد أغفل وأهمل الترتيب، الذي توجبه الصناعة؛ فقد ينبغي أن نفتتح كتاب الأوائل... بتعديد أصناف الألفاظ الدالة على كل علم على حدة»[25]. وفيما يتعلق بالتعريف الخاص لعلم الفلك [الهيئة]، في منظار الفارابي، الذي كان يطلق عليه (علم التعاليم)، فإنه يقول في سياق تعريفه له: «وأما علم التعاليم فإنه إنما ينظر من هذه في أصناف ما هو كمٌ، وفيما كانت ماهيات تلك الأنواع من الكم توجب أن يوجد فيها من سائر المقولات بعد أن يجردها من ذهنه، ويخلصها من سائر الأشياء، التي تلحقها وتعرض لها سواء كانت تلك عن إرادة الإنسان أو [ليست] عن إرادته. ولا ينظر من المقولات في المشار إليه المحسوس الذي لا يُحمل على شيء أصلاً

ولا بوجه من الوجوه، ولا فيما هو هذا المشار إليه، ولا ينظر في أنواع الكم من حيث هي لاحقة وعارضة لهذا المشار إليه. ولا لماذا هو هذا المشار إليه، بل يأخذ تلك الأنواع في ذهنه مجردة عن هذا المشار إليه وعن ما هو المشار إليه[26].

تعريف الفارابي لعلم الفلك في ضوء المنهج النقدي:

يلاحَظ على تعريف الفارابي هذا، إذا ما قورن بالتعاريف السابقة، أنه تعريف يميل إلى اعتماد الطابع الفلسفي، وهذا يبدو أكثر ما يبدو، عبر لغته الفلسفية، وربما يكون هذا راجع إلى الفارابي، هو فيلسوف أكثر منه عالم، حتى استحق عن جدارة أن يكون هو فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني، في آن معاً.

4 - مفهوم علم الفلك في منظور جماعة إخوان الصفا (القرن: 4هـ = 10م):

إخوان الصفا: هم جماعة من الفلاسفة.. جمع بينهم الود والوفاء كما يُفهم من اسمهم «إخوان الصفاء وخلان الوفاء»؛ ودونوا إحدى وخمسين رسالة في الفلسفة «رسالة إخوان الصفا»، كانت موسوعة فلسفية شملت الرياضيات،، والمنطق، والطبيعيات، والنفس، والأخلاق، والدين، ويبدو تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة [نسبة إلى الفيلسوف أفلاطون] والفيثاغورسية والغنوصية، ويهدفون منها أن تكون محاولة لتشكيل نظرة باطنية – أي سرية –، وهناك من الدلالات ما يثبت أنهم من الشيعة، وأنهم ارتبطوا بطائفة الإسماعيلية، ولم يُعرف مؤسس الجماعة، وربما كان لعبدالله بن ميمون القداح يد في تأسيسها، ولم يُعرف من أسماء أعضائها إلا القليلون، وقيل إن أبا العلاء المعري كان منهم[27]. وقد جمعت رسائل إخوان الصفا معارف زمانها وأثرت في الشرق كثيراً[28].

وفيما يتعلق بتعريف الرسائل لعلم الفلك [الهيئة]؛ وما يتصل به من أقسام، فإن هذا التعريف، جاء ضمن سياق ومحتوى الرسالة الثالثة، حيث تقول الجماعة: «إن علم النجوم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم منها هو معرفة تركيب

الأفلاك وكمية الكواكب، وأقسام البروج وأبعادها وعظمها وحركاتها، وما يتبعها من هذا الفن، ويسمى هذا القسم «علم الهيئة» ومنها قسم هو معرفة حل الزيجات وعمل التقاويم واستخراج التواريخ وما شاكل ذلك، ومنها قسم هو معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كونها تحت فلك القمر، ويسمى هذا النوع علم الأحكام(29).

تعريف إخوان الصفاء لعلم الفلك في ضوء المنهج المقارن:

إذا أراد الباحث العلمي المنصف، أن يعقد مقارنة علمية بين تعريف هذه الجماعة لعلم الفلك، وتعاريف الفلاسفة والعلماء، الذين سبقوهم، فإنه واجد – لا محالة – أن ثمة بون شاسع – منهجياً وعلمياً معاً – بين هذه التعاريف، وتعريف الجماعة، التي انطلقت بتعريفها، نحو المنحى التأصيلي لهذا العلم، بفروعه المتباينة، أكثر من الذين سبقوهم في الواقع التاريخي الإسلامي، وهذا راجع إلى كون أن هذه الجماعة، تعتبر ولا ريب علامة فارقة في تاريخ العلم الإسلامي، حتى وإن اختلفنا مع المنطلقات الأساس، التي انطلقت منها الجماعة، ولهذا فإننا لا نميل إلى الاتفاق، مع رأي محمود إسماعيل، الذي اعتبرهم «رواد التنوير العربي»، فالتنوير الحق لا ينطلق إلا من القرآن الكريم والسنة النبوية الخالدة، وهذا ما نظم أن الجماعة، لم تنطلق منه في الأساس والتوجه، فكما ألمحنا، فإن فلسفتهم، التي جاءت معالمها بادية عبر سياق ومحتوى الرسائل، كانت بمثابة خليط علمي أخذ من أمشاج فلسفية شتى، فهل هذا هو التنوير الحق؟!.

5 - مفهوم علم الفلك في تصور ابن حزم الأندلسي (384هـ = 456م = 994-1064):

عُرف علي بن أحمد بن سعيد بن حزم [أبو محمد]، بأنه فقيه ظاهري، وشاعر، ودارس للملل والنحل، ولم يشتهر ابن حزم بين الناس بأنه [مؤرخ] ومفكر ذو باع طويل في الدراسات الحضارية، حتى كاد هذان الجانبان يختفيان

عند تقويمه، وكاد هذا المفكر العبقري.. يفقد جزءاً من رصيده الكبير، الذي أسهم به في إثراء الحضارة الإسلامية. والغريب في الأمر هو أن أكثر الذين تناولوا ابن حزم – ترجمة وتقويماً – في القديم والحديث، لم يغفلوا الإشادة بابن حزم – مؤرخاً ومفكراً ذا دور كبير في الحضارة الإسلامية – ومع ذلك فإن هذين الجانبين كادا يُنسيان، وتطغى عليهما الجوانب الأخرى في فكر ابن حزم، وكاد الفكر الإسلامي – بالتالي – يُحرم من الإفادة بآراء ابن حزم ونظراته التاريخية والحضارية(30)!!.

ولعل أهم ملمح حضاري يميز ابن حزم عما سواه من علماء هذه الأمة، هو اشتهاره بنظريته في الحب التي ربما تأثر فيها بنظرية أفلاطون، والتي طرحها في كتابه [طوق الحمامة في الإلف والأُلاَّف]، حيث تناول فيه العشق وألوانه، وكان ابن حزم ظاهرياً، وفي رسالته المسماة [إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل]، ذهب إلى إبطال القياس الفقهي، الذي لا يستند إلى القرآن والحديث ووجه الأصالة في ابن حزم؟ هو تطبيقه لأصول الظاهرية على العقائد، ونقده الشديد للفرق الإسلامية واليهودية والنصرانية(31).

وإذا كانت السطور السابقة، قد بلورت إلى حد ما بعضاً من ملامح الشخصية العلمية والفقهية لابن حازم، فإن ثمة تساؤل حيوي في هذا السياق مفاده، إذا كان هذا هو ابن حزم المؤرخ والعالم والفقيه، فهل لهذا المفكر من إسهام يُذكر في تصنيف العلوم وفقاً للتصور الإسلامي؟!. وللإجابة عن مثل هذا التساؤل نقول: إن الذي يعنينا في هذا الإطار – كدراسة حالة – هو تعريف ابن حزم لعلم الفلك، حيث يقول: «الفلك [الهيئة]، فيه يتوصل إلى معرفة نسبة الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها وأبعادها. ويُحسن في هذا العلم – عند ابن حزم – مطالعة كتاب المجسطي؛ حتى يعرف المتكلم الكسوفات وعروض البلاد وأطوالها والأوقات... إلى آخره. وطلب علم الفلك لا يعني الاشتغال بأحكام النجوم «فإنه لا معنى له»(32).

تعريف ابن حزم في ضوء المنهج النقدي:

إذا نظرنا إلى تعريف ابن حزم لعلم الفلك، نرى أن هذا الرجل، رغم كونه فقيهاً، إلا أنه قد أدلى بدلوه، في تصنيف العلوم، عبر محتوى [رسالة مراتب العلوم]، وكان علم الفلك، العلم الرابع من حي الترتيب وفقاً لتصور ابن حزم لتصنيف العلوم المعروفة حتى عصره. ولم يخرج تعريف ابن حزم لهذا العلم، عن السياق العام السائد آنذاك، والدليل على ذلك، هو إشارة ابن حزم لكتاب المجسطي للعالم الإغريقي الشهير بطليموس، الذي تركت معطياته العلمية الفلكية، بصمات حية، على كل علماء المسلمين حتى الذين نقدوه فيما بعد، مثل ابن رشد والبطروجي.

المحور الثاني: مفهوم علم الفلك لدى علماء عصور الانحطاط الحضاري:

لعل أهم سمة أساسية، من سمات عصور الانحطاط الحضاري، سمة التخلف في جميع مناحي الحياة، بشقيها المعنوي [الثقافة]، والمادي [المدنية]، ومع ذلك رأينا أن هذه العصور، قدمت للأمة كوكبة من العلماء الأفذاذ في شتى العلوم على اختلافها وفي إطار علم الفلك ودراسة جوانبه نظرياً وتطبيقياً، وقد وصلت إلينا عدة أسماء لعل أبرزها:

1 - نصير الدين الطوسي (597هـ = 672م = 1201-1274م):

وُلد الطوسي في طوس، وزادت شهرته بعد أن أقنع هولاكو ببناء مرصد كبير في مدينة مراغة عام [657هـ]، وقد زوده بأفضل آلات الرصد، وأنشأ هيئة علمية مكونة من كبار الراصدين من كل الجنسيات، واستطاعت أن تضاهي دار الحكمة المأمونية والحاكمية السابقتين، وذلك نظراً للدعم المادي الذي خُصص لها، فجلبت الكتب إليها من الشام وبغداد. وقد استطاع الطوسي أن ينهي أرصاده في عام 670هـ، وأطلق على جداوله اسم (زيج الأيلخاني)، ويتكون الزيج

من أربع رسائل في التقويم وحركات الكواكب، تحديد الوقت، وحسابات في التنجيم، ومن أهم مصنفاته الأخرى في الفلك: (زبدة الإدراك في هيئة الأفلاك)[33]. وقد صنف نصير الدين الطوسي مدير مرصد مراغة، مجموعة من أربعمائة ألف عنوان لكتب عربية[34]. ومعنى ذلك أن الطوسي، كان مصنفاً جيداً بجانب كونه عالم فلك متميز، على مستوى عالم الإسلام. ولهذا كان له دور بل رؤية واضحة في تحديد مفهوم علم الفلك [الهيئة]، جاءت ضمن سياق ومحتوى كتابه: التذكرة في علم الهيئة، حيث ذهب إلى أن لكل علم موضوع يبحث فيه ذلك العلم عن أغراضه الذاتية، ومبادئ إما بينة بذاتها، وإما خفية تُبين في علم آخر، وتُستعمل في ذلك العلم على أنها مسلمة، ومسائل تُبين في ذلك العلم، وموضوع علم الهيئة هو الأجرام السماوية البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها، ومبادئها المحتاجة إلى البيان، حيث تُبين في علوم ثلاثة هي: ما بعد الطبيعة والهندسة والطبيعيات، ومسائلها معرفة تلك الأجرام بأعيانها وأشكالها وكيفية ضمها بعضها إلى بعض، وحركتها ومقادير تلك الحركات والأبعاد، وعلل اختلاف الأوضاع[35].

تعريف الطوسي لعلم الفلك في ضوء المنهج النقدي:

يرى الباحث العلمي، أن الطوسي وهو يرصد وضع تعريف علمي دقيق للفلك، قد نحى منحى جديداً في الفضاء الحضاري الإسلامي. ونعني به تحديده لموضوع علم الفلك وهذا الموضوع – في نظر الطوسي – هو الذي يحدد الأغراض والمبادئ العامة لهذا العلم. كذلك ولأول مرة أيضاً، نرى عالماً من الذين كتبوا في تصنيف العلوم، يؤكد على أن ثمة علاقة عضوية حية، تربط بين موضوعات علم الفلك وفي هذا دلالة على مدى شمولية تعريف الطوسي، فضلاً عن مدى علميته، وربما كان مرجع هذا هو أن الطوسي كان عالم فلك متميز على مستوى عالم الإسلام الرحيب خلال القرن السابع الهجري = الثالث عشر الميلادي بل على مدار تاريخ الإسلام كله.

2 - ناصر الدين البيضاوي (ت: 685هـ = 1286م):

عاش البيضاوي في القرن السابع الهجري = الثالث عشر الميلادي، وهي تقريباً نفس الفترة التي عاش فيها الطوسي، وهذا يعني أنه شهد ما يمكن أن يسمى بحقبة ألق ما قبل الغروب، في إطار الإبداع الحضاري الإسلامي في العلوم على اختلافها.

ولقد انعكست بصمات هذا الإبداع، على تعريف البيضاوي لعلم الفلك [الهيئة]، حيث يقول في هذا الصدد: «إنه علم يعرف منه أحوال الأجرام السماوية البسيطة العلوية والسفلية وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعاد ما بينها، وموضوعه الأجسام المكورة، ومنفعته في ذاته بسبب شرف موضوعاته»[36].

ولم يقتصر البيضاوي عند حد تعريف علم الهيئة [الفلك]، بل إنه تناول بالدراسة والتحليل، العلوم المتفرعة عنه، وهي – وفقاً لتصوره – خمسة فروع على النحو التالي:

الفرع الأول: علم الزيجات والتقاويم: وهو علم يُعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة.

الفرع الثاني: علم المواقيت: وهو علم يُعرف منه أزمنة الأيام والليالي.

الفرع الثالث: علم كيفية الأرصاد: وهو علم يعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصل إليها بالآلات الرصدية.

الفرع الرابع: علم تسطيح الكرة: وهو علم يُعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها.

الفرع الخامس: علم الآلات الظلية: وهو علم يُعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها[37].

تعريف البيضاوي لعلم الفلك في ضوء المنهج النقدي:

يلاحظ الباحث أن البيضاوي، قدم تصوراً لمفهوم علم الفلك [الهيئة]، أكثر علمية ودقة من مفهوم هذا العلم، لدى كثير من العلماء الذين سبقوه، ووضعوا تعريفات مختلفة لهذا العلم. وفي هذا دلالة على أن علم الفلك الإسلامي، قد حقق طفرات هائلة، حتى عصر البيضاوي، هذا فضلاً عن أن علم التصنيف، قد حقق – أيضاً – نفس الطفرات العلمية، التي نلمسها من خلال تعريفات العلماء والفلاسفة للعلوم بعامة، وعلم الفلك بخاصة.

3 - ابن خلدون (732هـ - 808مـ = 1332هـ - 1406مـ):

يعتبر ابن خلدون أعظم عقل أنجبته البشرية على مدار التاريخ، وفقاً لتطور توينبي (1889 – 1975م) – المؤرخ الإنجليزي الشهير – وقد اشتهر ابن خلدون في الفضاء الثقافي الإسلامي، بكونه فيلسوفاً للتاريخ والحضارة في آن معاً، فضلاً عن أنه واضع أسس علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري. ولكن المطالع لسياق ومحتوى مقدمة ابن خلدون يجد أنها بمثابة مستودع ثر فياض، للعلوم الإسلامية، التي أبدعها العقل المسلم حتى عصر ابن خلدون، أي القرن الثامن الهجري = الرابع عشر الميلادي.

وفي هذا الإطار المفاهيمي الشمولي، يأتي تعريف ابن خلدون للعلوم عامة، ومنها علم [الفلك]، حيث يقول ابن خلدون عن هذا العلم في المقدمة: «هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيرة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك، لزمت عنها هذه الحركة بطرق هندسية كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس، بوجود حركة الإقبال والإدبار، وكما يستدل بالرجوع والاستقامة للكواكب، على وجود أفلاك صغيرة، حاملة متحركة داخل فلكها الأعظم، وكما يبرهن على وجود الفلك الثامن بحركة الكواكب الثابتة، وكما يبرهن على تعدد الأفلاك الكوكب الواحد بتعداد الميول له،

وأمثال وإدراك الموجود من الحركات وكيفياتها وأجناسها إنما هو بالرصد، فإنا إنما علمنا حركات الإقبال والإدبار به وكذا تركيب الأفلاك في طبقاتها وكذا الرجوع والاستقامة وأمثال ذلك»[38].

تعريف ابن خلدون لعلم الفلك في ضوء المنهج النقدي:

لم يكن ابن خلدون عالماً للفلك، ومع هذا قدم تعريفاً واضحاً لهذا العلم، يتساوق تمام الاتساق مع تلك التعريفات، التي كانت سائدة حتى وقته، لدى علماء المسلمين، وفي هذا دلالة على سعة اطلاع ابن خلدون على معارف عصره، فضلاً عن الاستيعاب الموضوعي لهذه المعارف على اختلافها، ولعل المؤشر الحيوي الدال على سعة اطلاع الرجل، في هذا الإطار، هو تفريقه الواضح بين مركز الأرض والشمس، حيث قال: «... إن مركز الأرض مباين لمركز فلك [مدار] الشمس، وهل وعى أبعاد النظرية الانقلابية في عالم الفلك، قبل أن يصدع لها كوبرنيف، الذي لقب بأبو الفلك الحديث... ربما.

4 - شمس الدين السيوطي (ت: 808هـ - 1406م):

وهو غير جلال الدين السيوطي (849 – 911هـ)، العالم الشهير، جاءت ترجمته في كتاب: بغية الوعاة. وهذا نص ما جاء فيه: محمد بن الحسن شمس الدين السيوطي، قال ابن جعفر في كتاب إنباء الغمر بأنباء العُمر: «كان عالماً بالعرفية ماهراً فيها، حسن التعليم لها، عارفاً بعدة فنون، انتفع به جماعة، وكان يعلم بالأجر، ويقرئ كل بيت من الألفية بدرهم.. مات سنة (808هـ = 1406م) – أي في نفس العام الذي مات فيه ابن خلدون – رحم الله الرجلين معاً – ونشأ له ابن يقال له: «شمس الدين محمد» فاشتغل كثيراً، ومهر وتعانى النظم، والخط الحسن، ومات شاباً سنة مات أبوه، قبله بيسير» – ولم تسعفنا المصادر بمزيد عن ترجمته[39].

ولقد جاء تعريفه لمفهوم علم الفلك، ضمن سياق ومحتوى كتابه: [معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم]، المنسوب خطأ لجلال الدين السيوطي، كما أثبت ذلك محقق الكتاب حيث يقول في الباب الثالث عشر في الهيئة: «علم الهيئة [الفلك]: معرفة تراكيب الأفلاك والأرض. الفلك: دائرة عظمى تحيط بقطبي السماء اللذين عليهما يتحرك من المشرق إلى المغرب... فلك البروج: دائرة ترسمها الشمس بسيرها من المشرق إلى المغرب في السنة. الدرجة: عبارة عن قسم من ثلاثمائة وستين قسماً من الفلك إذا قُسم عليها... الأفق: دائرة عظيمة تقطع بسيط الفلك الأعظم، فتفصل بين الظاهر منه فوق الأرض، والخفي منه عنها... مطالع الفلك المستقيم: ما يطلع مع قسي فلك البروج من معدل النهار في خط الاستواء.. إلى آخره»(40).

ولم يكتف شمس الدين السيوطي بهذا، في شرحه لمصطلحات علم الهيئة [الفلك]، وفقاً لتصورات عصره عند هذا الحد، بل إن الرجل يواصل ذلك حيث يقول: «الأوج: أرفع موضع في الفلك الخارج المركز. الحضيض: أخفض موضع في هذا الفلك، وأقرب من الأرض. منطقة البروج: وسط البروج الذي فيه مسير الشمس. سير الطول: سير الكوكب في نطاق البروج، إلى ما يلي. سير العرض: وهو تباعد الكواكب عن نطاق البروج إلى ما يلي قطب الشماس أو الجنوب. فلك الأوج: وهو الخارج عن المركز. المركز: سير مركز فلك التدوير في الفلك الخارج المركز.. وسط الكوكب: مسيرة الوسط في فلكه الخاص الخارج المركز. السير المعدل: تقويمه، وهو حركته في فلك البروج. الخاصة: سير الكوكب نفسه في فلك التدوير. رجوع الكوكب: سيره طولاً على خلاف نضد البروج... إلى آخره»(41).

تعريف السيوطي لعلم الفلك في ضوء المنهج النقدي:

يلاحظ الباحث، أن هذا العالم – دون سواه من علماء المسلمين السابقين وربما اللاحقين – قد واصل شرحه لمفهوم علم [الفلك]، – بكل فروعه وقضاياه

التي شغلت علماء حضارة الإسلام – على خمس صفحات متتالية، ضمن محتوى كتابه، المنسوب خطأ لجلال الدين السيوطي، الذي عاش حتى بداية العقد الثاني من القرن العاشر الهجري، حيث مات في عام (911هـ) – كما ألمحنا – وقد أثبت محقق الكتاب، صحة نسب الكتاب لشمس الدين السيوطي، وليس إلى جلال الدين السيوطي(42).

المحور الثالث: مفهوم علم الفلك عند علماء الحضارة الإسلامية في ضوء المنهج المقارن:

تشير الدراسة المقارنة لمفهوم علم الفلك [الهيئة]، في ظل الحضارة الإسلامية – من المنظار الأكاديمي – بأنه علم يندرج – وفقاً للتصور الإسلامي لتصنيف العلوم، سواء في هذا عصور التألق أم الانحطاط الحضاري – تحت علم الأرتماطيقي: وهذا العلم هو أحد العلوم العقلية، التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه (كائن حي) ذو فكر؛ فهي غير مختصة بملة [دين]، بل يوجد فيها لأهل الملل كلهم [نصيب ما] ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة. وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة. وهي مشتملة على أربعة علوم:

العلم الأول: علم المنطق.....

العلم الثاني: علم الأرتماطيقي: وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد، ويُؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة.

العلم الثالث: علم الهيئة [الفلك]: وهو تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من الكواكب السيارة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات المساوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها(43).

ومن هنا يمكن القول بأن أكثر علماء وفلاسفة المسلمين، قد اتفقوا على مذهب بطلميوس [القرن الثاني الميلادي]، القائل في كتابه الموسوم بـ [المقالات الأربع]، إن علم النجوم ينقسم إلى قسمين هما: يُدرك به الأشكال الحادثة للأجرام السماوية بسبب حركتها، إذا قيس بعضها إلى بعض أو إلى الأرض وقسم في التغيرات والأفعال التي تحدث وتتم على الأرض بسبب الخاصيات الطبيعية لتلك الأشكال. فالقسم الأول: وهو الهيئة [الفلك]، علم منفرد بنفسه مستحق لأن ينظر الإنسان فيه لذاته، من غير اقترانه بالعلم الثاني، الذي أطلقوا عليه أحكام النجوم، فلابد له من التعلق بالعلم الأول. ولذلك اعتبر كل الفلكيين أن أحكام النجوم، فرع أو قسم من علم النجوم، الذي اعتبروه من الرياضيات تماماً كعلم الهيئة [الفلك]؛ وليس في الطبيعيات(44).

وفي التحليل الأخير نرى أن لعلم النجوم – في الحضارة الإسلامية – جانبين، أحدهما علمي يتناول حركة الأجرام السماوية وما يتصل بها، وهو ما يسمى عادة [علم الهيئة أو علم الفلك]، والآخر توهمي يقوم على استنتاج بعض المدلولات من تلك الحركات. وقد عُرف بعلم أحكام النجوم أو علم التنجيم، وإن الإصطلاحات التي عرفها علماء الإسلام كانت تطلق آنذاك على العلمين معاً، كما أن لفظي المنجم والفلكي كان يراد بهما من يشتغل بالعلمين معاً أو بأحدهما، وإذا ما أريد بهما المشتغلون بعلم أحكام النجوم قبل الأحكاميون أو أصحاب الأحكام النجوم، إلا أن علم الهيئة [الفلك] اختص بدراسة الفلك وحركات الأجرام السماوية ولم يطلق على أحكام النجوم(45).

وفي ضوء ما تقدم نخلص إلى أن التصور الختامي الأبرز، لهذه الدراسة، في ضوء المنهج المقارن، يؤكد على أن السطور السابقة، لم تكن إلا بمثابة عرض لبعض تعريفات علم الهيئة [الفلك]، عند بعض – وليس كل – علماء المسلمين، وهي ولا ريب تبين بوضوح مدى اهتمام هؤلاء العلماء والفلسفة حيث حاول كل

منهم جاهداً وضع مفهوم علمي دقيق، إلى حد ما، لهذا العلم الحيوي، وذلك على الرغم من أن معرفتهم بأصوله قد جاءت كحلقة من حلقات النقل والبحث في التراث الحضاري القديم[46].

الهوامش

1) د. أحمد سوسة: الشريف الإدريسي في الجغرافيا العربية، مجلة الثقافة العربية، العدد الخامس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة 1397هـ = 1977م، ص 57.

2) د. حامد الشافعي دياب: مكتبة الأقصى المبارك ماضيها وحاضرها، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، العدد الأول، المجلد العاشر مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المحرم – جمادى الآخرة 1425هـ = مارس – اغسطس 2004م، ص 182.

3) د. محمد عبده صيام: رأي في قضية تأثير خطة تصنيف ارسطو على خطة التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين في العصور الوسطى، مجلة المسلم المعاصر، العدد الرابع والستون مؤسسة المسلم المعاصر، القاهرة، شوال – ذو القعدة – ذو الحجة 1412هـ = مايو – يونيه – يوليه 1992م ص 71.

4) د. حامد الشافعي دياب: المرجع السابق، ص 183.

5) د. أحمد فؤاد باشا: علم الفلك وتطبيقاته في التراث الإسلامي، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة الجزء (11)، السنة (77)، ذي القعدة 1425هـ = يناير 2005م، ص 1838.

6) نصر محمد عارف: الحضارة – الثقافة – المدنية «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم»، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (1)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن 1414هـ = 1994م، ص 15.

7) نصر محمد عارف: المرجع السابق ص 55.

8) د. أحمد فؤاد باشا: نظرية الحضارة في الإسلام، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، الجزء (12)، السنة (77) ذو الحجة 1425هـ = فبراير 2005م، ص 2071.

9) د. إبراهيم أحمد العدوي ود. نايف عبدالسهيل: الحضارة العربية الإسلامية، مؤسسة الشراع العربي، الكويت 1414هـ = 1994م، ص 23-24.

10) د. محمود عكام الموسوعة الإسلامية الميسرة، المجلد الخامس، دار صحارى دمشق 1415هـ = 1995م، ص 912-913.

11) د. محمد عبدالستار نصار: الإسلام رؤية حضارية، سلسلة قضايا إسلامية، العدد (51)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1420هـ = 1999م، ص 60-61.

12) د. عبدالرحمن علي الحجي: أضواء على الحضارة والتراث، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1408هـ = 1987م ص 46-47.

13) د. عبدالرحمن علي الحجي: المرجع السابق، ص 58.

14) د. أحمد فؤاد باشا: نظرية المجموعة الشمسية أسسها علماء المسلمين، مجلة الأزهر، الجزء (11)، السنة (76)، مجمع البحوث الإسلامية، (القاهرة، ذو القعدة 1424هـ = يناير 2004م، ص 1795.

15) المسعودي: التنبيه والإشراف: مكتبة خياط، بيروت 1385هـ = 1965م، ص 13-14.

16) د. بركات محمد مراد: الخوارزمي بين (مفاتيح العلوم) والمصطلح العلمي، مجلة الرافد، العدد 59، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، السنة التاسعة، يوليو 2002م، ص 22-23.

17) فان فلوتن: مقدمة كتاب: مفاتيح العلوم للخوارزمي الكاتب، سلسلة الذخائر، رقم (118)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، منتصف إبريل 2004م، ص ح.

18) د. بركات محمد مراد: المرجع السابق ص 23.

19) د. بركات محمد مراد: المرجع السابق ص 22.

20) الفصل الأول: في أسماء النجوم السيارة والثابتة وصورها. الفصل الثاني: في تركيب الأفلاك وهيئة الأرض وما يتبع ذلك. الفصل الثالث: في مبادئ الأحكام ومواضعات أصحابها، الفصل الرابع: في آلات المنجمين. انظر الخوارزمي الكاتب: كتاب مفاتيح العلوم، تحقيق: فان فلوتن، تقديم: د. محمد حسن عبدالعزيز، سلسلة الذخائر، رقم (118)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، منتصف إبريل 2004م، ص 209.

21) الخوارزمي الكاتب: المصدر السابق ص 210.

22) الخوارزمي الكاتب: المصدر السابق ص 215.

23) د. محمد حسن عبدالعزيز: النهضة العلمية في العصر العباسي، تقديم: كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي الكاب، تحقيق: فان فلوتن، سلسلة الذخائر (118)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة منتصف إبريل 2004م، ص 27، نقلاً عن كتاب: طبقات الأمم، لابن صاعد الأندلسي، ص 138.

24) د. سحبان خليفات: من مقدمة كتاب: رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابي، الجامعة الأردنية، عمان 1407هـ = 1987م، ص 112، نقلاً عن كتاب: إحصاء العلوم للفارابي، ص 15-16.

25) د. سحبان خليفات: مقدمة المصدر السابق، ص 112.

26) الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق وتقديم وتعليق: د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية 1410هـ = 1990م، ص 67-68.

27) د. عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة 1420هـ = 2000م، ص 33.

28) د. عمر فروخ: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية، مكتبة منيمنة، بيروت، الطبعة الثانية 1371هـ = 1952م، ص 10.

29) جماعة إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، المجلد الأول، القسم الرياضي، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1376هـ = 1957م، ص 114.

30) د. عبدالحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية 1409هـ = 1988م، ص 7.

31) د. عبدالمنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة 1420هـ = 2000م، ص 42-43.

32) د. عبدالحليم عويس: المرجع السابق، ص 303.

33) د. محمد سعيد البارودي: تاريخ علوم الفلك ودور العرب والمسلمين فيه (1-2)، مجلة المنهل، العدد (539)، المجلد (58)، دارة المنهل للصحافة والنشر المحدودة، جدة، العام (62)، ذو الحجة 1417هـ = إبريل 1997م، ص 84.

34) رجاء جارودي: ما يعد به الإسلام، ترجمة: قصي أتاسي وميشيل واكيم، تقديم محمد البجاوي ومحمد ياسر شرف: دار الوثبة، دمشق، الطبعة الثانية 1403هـ = 1983م، ص 120.

35) نصير الدين الطوسي: التذكرة في علم الهيئة مع دراسة لإسهامات الطوسي الفلكية، دراسة وتحقيق: د. عباس سليمان، دار سعاد الصباح، الكويت، القاهرة 1414هـ = 1993م، ص 111.

36) ناصر الدين البيضاوي: رسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها، رسالة مستلة من كتاب: تصنيف العلوم بين نصير الدين الطوسي وناصر الدين البيضاوي، دراسة وتحقيق: د. عباس سليمان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1416هـ = 1996م، ص 105-106.

37) ناصر الدين البيضاوي: المصدر السابق، ص 106-107.

38) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الثانية 1418هـ = 1997م، ص 472.

39) د. محمد إبراهيم عبادة: مقدمة تحقيق كتاب: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم المنسوب

إلى أبي الفضل عبدالرحمن جلال الدين السيوطي، مكتبة الآداب، القاهرة 1424هـ = 2004م، ص 12.

40) شمس الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: د. محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة 1424هـ = 2004م، ص 139-140.

41) شمس الدين السيوطي: المصدر السابق ص 141-142.

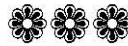
42) للتأكد من مدى صحة نسبة هذا الكتاب، إلى شمس الدين السيوطي، وليس إلى جلال الدين السيوطي انظر: مقدمة المحقق، المصدر السابق، ص 6-12.

43) د. جيرار جهامي وآخرون: موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، الجزء الثاني مكتبة لبنان، بيروت 1422هـ = 2002م، ص 1040.

44) كرولونلينو: علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، دار أوراق شرقية، بيروت، الطبعة الثانية 1413هـ = 1994م، ص 29-30.

45) أحمد عبدالباقي: معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1411هـ = 1991م، ص 459.

46) د. ماهر عبدالقادر محمد: التراث والحضارة الإسلامية، سلسلة دراسات في التراث الإسلامي، رقم (1)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت (بلا تاريخ)، ص 64.



فاعلية المثاقفة الحضارية في جدلية الإبداع والتلقي

- بين الجاحظ وأرسطو في كتاب الحيوان -

يوسف غيوه

تعد الحضارة العربية الإسلامية حضارة تفتح ومرونة، وبخاصة في طور التكوين والبناء في مرحلتها الإسلامية، أيام بني أمية وبني العباس، وذلك بفضل المبادئ التي قامت عليها، والتوجهات التي اتخذتها، والغايات التي تسعى إلى بلوغها، كما حدد ذلك دستورها القرآن الكريم الذي حث المولى عز وجل من خلاله على طابع الشمولية ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾ ﴿**إن هو إلا ذكر للعالمين**﴾، من أجل بناء مجتمع إنساني يسوده العدل والمساواة وتكافؤ الفرص بين الخلق كافة.

من ثم أقبلت الحضارة العربية الإسلامية على الحضارات تستمد من عناصرها الحضارية ما يتوافق ومبادئها وينسجم وروحها، بعد عملية فرز دقيق، وتقويم صارم، أتاحت لها أن تميز السمين من الغث والنافع من الضار، فتأخذ هذا وتطرح ذاك، لتكون بذلك الوريث الحقيقي للحضارات التي عرفتها البشرية في الأقاليم الممتدة من حوض البحر المتوسط إلى بلاد الصين شرقاً.

وفي هذا الصدد انطلق بناة الحضارة العربية الإسلامية في مسيرة

البحث عن العناصر الحضارية في تراث الأمم المستظلة بظل الإسلام، وبخاصة في مجال المعارف العلمية والإبداعات الفنية، يأخذون منها بطرف، ولكن دون أن يسقطوا في مستنقع العقد، أو يقعوا فريسة للانبهار والشعور بالدونية، بل إن عناصر العزة والأنفة المركبة في طباعهم دفعتهم إلى تلقي المواد المعرفية بحذر ملحوظ، فكانوا يعملون فيها النظر ويخضعونها للفحص والبحث، ويقابلونها بأشباهها ونظائرها في تراثهم العربي الأصيل.

ولعل خير من مثل هذه الحركية الثقافية، وتلك الجدلية بين المتلقي العربي المسلم والمبدع الأعجمي، تلك العلاقة التي نشأت بين أحد شيوخ الحركة الأدبية والفكرية في تراثنا الحضاري، وشيخ الحركة الفكرية والعلمية في التراث الأعجمي والتي تجلت في عملين علميين موسومين بالعنوان نفسه: الحيوان.

فقد كان تلقي أبي عثمان الجاحظ لإبداعات أرسطو في كتابه الحيوان يجسد بحق تلك المثاقفة التي تطبعها الندية والثقة بالأصل والتاريخ والعقل. إذ لم ينبهر المتلقي العربي بأنوار الفيلسوف الإغريقي، ولم يركن لآرائه وأحكامه فيجعل منها مسلمات غير قابلة للمراجعة أو الرفض، بل انتصب شامخاً أمام ذلك المبدع العملاق، يحاور ويناقش حيناً، ويشكك ويطعن أحياناً، مستنداً في مواقفه تلك إلى رصيدين ثريين، رصيد تراثه العربي الأصيل، المتمثل في النصوص الأدبية لأسلافه الأقدمين وفي أحكامهم المعرفية وآرائهم الفكرية، ورصيد عقله، بصفته رجل فكر مستنير وأدب راق. يقول د/ داود سلوم في هذا الشأن: «وقد وقف الجاحظ لأرسطو – المعلم الأول – بالمرصاد مراراً وتكراراً»(1).

إن جدلية التلقي والإبداع بين شيخنا الأديب المفكر، وشيخهم الفيلسوف العالم، عرفت مساراً يعد أحد الوجوه المشرقة في ثقافتنا العربية القديمة ونموذجاً راقياً يحتذى، وبخاصة في الراهن العربي التائه بين ماض مدثر في

أردية من الظلامية التي تحجب عنه أنوار العقل، وواقع تعبث به أيدي التبعية، لتصنع له أغلالاً تمنعه من المضي في طريق النجاة.

إن نموذج التلقي المستنير الثابت الرصين الذي جسده أبو عثمان الجاحظ في نصه الأدبي ضمن كتابه الحيوان والذي كان - ومايزال - قوام المثاقفة الحضارية عبر الأمكنة والأزمنة جميعاً، هو ما سيسعى هذا البحث إلى الكشف عن وجوهه المختلفة.

1 - شخصية الجاحظ ومكانته:

وأبو عثمان هو من هو في علمه وفكره وأدبه، ملأ الدنيا صيته وطوق في الآفاق مجده، شهد له العلماء والباحثون قديماً وحديثاً بالتفوق في العلوم والفكر والآداب.

وكانت رياسته في علم البلاغة وفنون البيان شغلت المتلقين في الماضي والحاضر، فهذا الأديب الألمعي أبو الفضل بن العميد يشهد بذلك، كما هو في رواية ياقوت الحموي في سفره الضخم معجم الأدباء، حيث قال: «ثلاثة علوم الناس كلهم عيال فيها على ثلاثة أنفس: أما الفقه فعلى أبي حنيفة... وأما الكلام فعلى أبي الهذيل، وأما البلاغة فعلى أبي عثمان الجاحظ»[2].

أما أبو حيان التوحيدي - أنجب تلامذته - فإنه يجعله «واضع البيان العربي ومؤسس الكتابة الفنية» وهو كذلك «واحد الدنيا، وكتبه هي الدر النثير والنور المطير، وكلامه الخمر الصرف والسحر الحلال»[3].

ولئن بالغ تلميذه أبو حيان في إطرائه، فإن من العلماء المحايدين من يجاري أديب المفكرين في القرن الرابع. فقد نقل حسن السندوبي رواية عن أبي بكر الخطيب، جاء فيها:

«إن البصريين فاخروا الكوفيين بأربعة كتب: كتاب البيان والتبيين، وكتاب الحيوان للجاحظ، وكتاب سيبويه، وكتاب العين للخليل»(5).

فإذا اعتبرنا بالعدد الوفير من كتاب البصريين في الفنون العلمية والأدبية، وافتخارهم على غرمائهم بهذه الكتب فإن نيل الجاحظ نصف ما افتخروا به، وتسويته بكتابي سيبويه والخليل جميعاً، وهما من هما علماً وشهرة، حيث يعدان المرجعية الكبرى في الدراسات اللغوية، موشر في مكانة أبي عثمان بين علماء أمته.

من ثم فإن عبارات الإطراء والثناء التي مافتئ علماؤنا وباحثونا يخصونه بها ليست أمراً مبالغاً يه، أياً كان الانتصار للرجل، كما نلاحظ في قول السندوبي: «لعله لم يعرف كاتب في العربية، لاقت مؤلفاته من واسع الشهرة وفائق الذيوع، ما لاقت كتب الجاحظ ومن المعروف أنه كان كلما وضع كتاباً أو رسالة تهافت الناس على كتبها ونسخها وتداوله فيما بينهم، وكانت مجالس العلماء ومحافل الأدباء في الأقطار العربية، لا تكاد تخلو من ذكر الجاحظ ومصنفاته... وقلّما سقط له كتاب في بلد، وفي مصر إلا أقبل للناس على دراسته، وإلا اتخذوا منه مدرسة يتخرجون فيها في ضروب من الآداب وألوان من الجدل، والكلام»(6).

وإذا كان الجاحظ على هذه الحال في حكم العلماء والباحثين، وإذا كانت مكانته العلمية والأدبية قد بلغت أسمى ما يتطلع إليه أقرانه، فإن كتاب الحيوان يسهم في ذلك بقسط غير يسير، حيث جمع فيه مصنفه شتى أصناف المعارف والثقافات التي كانت معروفة في عصره يقول الأستاذ شارل بلا في هذا الشأن: «وكان يهدف إلى إعطاء الرغبة في الحصول على ثقافة عامة، واسعة ومتنوعة»(7).

من ثم يجد هذا التنوع وهذا الثراء في كتاب الحيوان الذي قل نظيره في الكتب التراثية الأخرى التي صنفها معاصروه.

ولعل ما زاده ثراءً وتنوعاً أنه صنّفه في مرحلة نضجه الفكري والأدبي، بعد أن خبر الحياة، وتنقل في أقاليم الإمبراطورية العباسية الشاسعة، وجلس بحلقات العلماء، وطاف بدكاكين الوراقين، وتردد على مجالس الخلفاء والأشراف، وصحب الوزراء والكتاب، واستمع إلى العديد من الشعراء ينشدون قصائدهم، وصنّف كمّاً هائلاً من المصنفات العلمية والأدبية والفكرية، من ثم جاء كتاب الجاحظ تتويجاً لمسيرة طويلة من التحصيل، ثم العطاء، حتى إن بعض الباحثين الذين كرسوا جهودهم العلمية لدراسة آثار أبي عثمان يذهبون إلى أن هذا الكتاب ألفه صاحبه في مرحلة متأخرة من عمره، يقول د/ طه الحاجري في هذا الصدد: «فكتاب الحيوان يرجع إلى المرحلة التي تعقب عهد المتوكل، وهي هذه المرحلة الأخيرة في حياته»[8].

بينما يجعل د/ داول سلوم ذلك زمن وزارة محمد بن عبدالملك الزيات، يقول في هذا الشأن: «أهدى الجاحظ على ما يروون كتابه إلى محمد بن عبدالملك الزيات»[9].

من هنا جاء كتاب الحيوان يتضمن هذه الثروة المعرفية الهائلة التي حصلها صاحبه بدون شك بالمكابدة والبذل والتنقيب في آثار العلماء الأقدمين، كما يؤكد ذلك الأستاذ حسن السندوبي، حيث يقول في هذا الشأن: «وكان المفهوم أنه في كتاب «الحيوان» قد جعل أكبر اعتماده في تأليفه على ما كتبه العلماء الأقدمون أمثال أرسطو، وغيره، يمازج ذلك بعض ما نقل من المشاهدات المأثورة عن العرب القدماء»[10].

غير أن المتصفح لكتاب الحيوان والباحث في محتوياته المعرفية بشكل دقيق يقف في يسر على حقيقة ساطعة، هي أن أبا عثمان اطلع على كتاب

الحيوان لأرسطو، كما اطلع على كثير من المصادر المعرفية الأخرى سواء أكان ذلك شعراً أم نثراً، لكنه لم يكلف بالاطلاع والنقل، بل تجاوز ذلك إلى البحث والدرس معتمداً على الملاحظة والتجربة، ومقابلة النصوص والموازية بين مضامينها، حتى عد هذا الكتاب من خيرة الروائع التي تحفز المتلقي على الإقبال عليها والانتفاع بما فيها من ثروات، يقول الأستاذ شارل بلا في هذا المعنى: «بينما كتاب الحيوان الذي يجعلنا نحس – في يسر – بلمسات الفنان، هو في الوقت نفسه إحدى الروائع التي بدأت كل ثرواتها تستغل»[11].

3 – أهمية عنصر الشك في النزعة العقلية عند الجاحظ:

ولم يكن ذلك غريباً عن الجاحظ المعتزلي، الذي يبلغ سلطان العقل عنده مستويات عالية، يحكّمه في فرز الغث من السمين، ويخضع له ما يصل إليه من أخبار وقصص حول مسائل معرفية تخص الإنسان أو الحيوان أو عنصراً آخر من عناصر الكون. يقول الأستاذ أحمد أمين في هذا الشأن: «والحق أن عقله كان قوياً قلّ أن يقبل خرافة، بل هو يهزأ بمن يقبلها، ثم هو في كثير من الأحيان يقف على الاعتقاد حتى يجرب ويشك ويدعو إلى الشك حتى تثبت صحة النظرية، ويستغرب القارئ من صحة منطقه وسبقه إلى نظرات في منهج البحث لم تعرف في العصر الحديث»[12].

والشك عند الجاحظ عنصر رئيس في رحلة التحصيل الشاقة، فهو أداة من أدوات اكتساب المعرفة ونهج لا مفر من سلوكه من أجل الوصول إلى اليقين. يقول طالب البياتي في هذا الشأن: «فالشك في نظر الجاحظ يعد أسلوباً وطريقة في اكتساب المعرفة اليقينية»[13].

وما ذهب إليه الباحث في هذه الفترة القصيرة إنما هو تعبير موجز عن مقاربة الجاحظ لمسألة الشك، معتمداً في ذلك على شيوخه من أقطاب المعتزلة،

وبخاصة النظام الذي كان ينقل عنه آراءه الفكرية في شيء غير قليل من الإكبار والتقدير.

ومن ذلك نقله عنه هذه العبارة التي تجعل الشك منهجاً لا سبيل إلى الحياد عنه، من أجل الوصول إلى اليقين. يقول أبو عثمان: «وقال أبو إسحاق: الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك»[14].

وانطلاقاً من هذا الموقف النظامي، الذي لم يجادل فيه الجاحظ، ولم يناقشه ولم يفصح عن وجوه الخلاف التي قد يثيرها معه موقف أستاذه، ينطلق في دعوته إلى اتخاذ الشك منهجاً لمعرفة الحقائق، والوصول إلى اليقين.

غير أنه يضمّن دعوته هاته بعض الخلاف مع موقف أستاذه السابق، حيث يجعل للشك حالات ومواضع، تنأى به عن حالة الشك عن النظّام التي تتسم بالشمولية والتعميم. فالجاحظ الذي يدعو إلى اتخاذ الشك منهجاً إنما يحصر دعوته في حالات ومواضع الشك، إذ إنه عنده ليس مطلقاً كما هي حاله عند أبي إسحاق. يقول في هذا المعنى: «فأعرف مواضع الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه»[15].

فالشك إذن وسيلة للتثبت والتوقف، من أجل تحصيل المعرفة والوصول إلى اليقين، ولكن في الحالات التي توجبه والمواضع التي تستدعيه.

- المثاقفة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اليونانية:

إن النظّام وتلميذه الجاحظ يصدران عن الفكر الاعتزالي من جهة، وعن هذه المثاقفة العقلية التي رفدت بها الثقافة اليونانية الثقافة العربية الإسلامية على عهد بني العباس من جهة ثانية، يقول د/ عبدالحكيم بلبع في هذا الشأن: «ربما

كان الجاحظ والنظّام بصفة خاصة من أكثر رجال المعتزلة اتصالاً بالثقافة العقلية اليونانية وإفادة منها»[16].

فإذا كان تلفيح الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة العقلية اليونانية قد تم في الصدر الأول من عهد بني العباس، فإن الفضل في ذلك يعود بقدر كبير إلى علماء الاعتزال ومفكريه، وبخاصة رؤوس هذا المذهب الفكري في القرن الثاني، الذين جعلوا المنهج العقلي عماد دعوتهم واتخذوا أساليبه أدوات لنشر أفكارهم من جهة، والوصول إلى غاياتهم العقائدية من جهة أخرى، يقول الباحث السابق في هذا الصدد: «فكل ما نجده في هذه المباحث من جدل ومناقشة وسفسطة وتفريع وتنويع وتحليل واستنباط أحكام وقوانين ليس إلا نتيجة مباشرة لتأثر المسلمين بالعلوم اليونانية»[17].

فإذا كان الدكتور بلبع يرجع انتهاج هذه الأساليب إلى تأثر علماء المسلمين ومفكريهم بالثقافة العقلية اليونانية، فإنه كان يعي أن ذلك حدث بقدر وافر على أيدي رجالات المعتزلة، الذين لعبوا الأدوار الرئيسية في تهيئة المناخ المناسب لانتشار هذه الثقافة واستعمالها من لدن كثير منهم، نجد هذه الحقيقة في قوله: «ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن المعتزلة كان لهم دور كبير في نقل هذه الثقافات الجديدة وتبسيطها وتهيئة العقول لتقبّلها»[18].

- الأساليب العقلية في كتابات الجاحظ:

ولعل الجاحظ من أكثر مفكري الاعتزال وأدبائه استعمالاً لتلك الأساليب العقلية، ليس في المجال الفكري فحسب، بل في مجال الأدب كذلك، إذ نجد بنية النص عنده إنما تقوم على أساليب الجدل والمناظرة، حتى إنه كان يبني نصوصه الإبداعية على عنصر الحوار، يخاطب فيها شخوصاً يضع لها أسماء أحياناً ويكتفي فيها أحياناً أخرى باستعمال ضمير المخاطب[19]. إضافة إلى اتباع

الأساليب العقلية الأخرى في بناء نصوصه مثل النظر والاستقصاء والتجريد[20].

إن اتخاذ الجاحظ المنهج العقلي سبيلاً إلى نشر الثقافة وإيصال المعرفة إلى المتلقي يؤكد حقيقة لا مراء فيها، هي أنه أفاد بشكل ملحوظ من اطلاعه على ثقافة الإغريق بعامة، والجانب العقلي منها بخاصة، ويحتل نتاج أرسطو في هذا المجال حيزاً هاماً، إذ إن إقبال أبي عثمان على كتاباته والنهل من معارفه أمر لا يقبل أي جدل.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه المقاربة هو: إلى أي حد تأثر الجاحظ بسلفه الإغريقي، وكيف كان تلقيه لإبداعاته الفكرية ومعارفه العلمية، هل كان يجاريه في كل ما يقوله، وهل بلغ إكباره للفيلسوف الإغريقي وتقديره لعلمه أن يتقبل ما يقرره جميعاً، وهل سلّم عقله ونظره فلم يعد يبصر غيره في مجال العلوم والفكر. وما دور ثقافته العربية الإسلامية في تلقي النتاج الفكري والعلمي «لصاحب المنطق»؟

- مواقف الجاحظ من المادة المعرفية الأرسطية:

إن هذه الأسئلة تستدعي التوقف عند مواقف أبي عثمان من أرسطو فيما كتب وصنف، وبخاصة في مرحلته الأخيرة التي تمثل أزهى مراحل حياته وأكثرها خصباً (أثناءها صنف الحيوان والبيان).

غير أن ذلك لا يتسع له مثل هذا المقام، من ثم ارتأينا أن تقتصر هذه المقاربة على نصوص كتاب الحيوان، وهي النصوص التي تتضمن مواقف أبي عثمان من النتاج المعرفي للفيلسوف الإغريقي، بتنوعها وثرائها وما تحويه من دلالات ومؤشرات على المستويات التي تعامل فيها أبو عثمان مع المادة المعرفية لأرسطو، وهي:

1 – مستوى الثقة التي قد تنشأ بين المبدع والمتلقي.

2 – مستوى الندية الذي وضع أبو عثمان فيه نفسه مع سلفه الكبير، اعتماداً على ذاته ومعارف قومه.

ولعل أهم مستوى نستطيع استخلاصه من تلك النصوص هو المستوى الأخير، حيث نجد أبا عثمان يصر على الوقوف أمام الفيلسوف الإغريقي في شموخ واعتزاز، بعيداً عن السقوط في مستنقع الانبهار، أو الشعور بالدونية، من ثم نجده لا يكتفي بمناقشة آراء سلفه وأفكاره، أو التشكيك في صحتها، بل يتعدى ذلك المقدار، فيقابلها بما جاء في النصوص العربية القديمة، وأحياناً يخضعها لتجاربه الخاصة، فينقدها دون اعتبار لمكانة الفيلسوف الإغريقي أوصيته، لأنه كما يقول طالب البياتي: «كان لا يخشى أحداً ولا يخاف لومة لائم، فهو حين يريد أن ينقد شيئاً فإنه لا يهاب عاقبة ذلك»[21].

من ثم نجد أبا عثمان يتعامل مع نصوص الحيوان لأرسطو في هذا المستوى، وفق سبل عديدة وطرائق مختلفة، معتمداً على مذهب الشك الذي حرص على إخضاع المواد المعرفية لسلطانه حتى يثبت صحتها «الشاهد والمثل»، أو تصدقها التجربة، أو يقرها العيان، من ثم راح يطلب البيّنة، ويشترط توفر الحجج على بعض أحكام أرسطو، مجسداً ذلك بقوله: «وقد أكثر في هذا الباب أرسطوطاليس ولم أجد في كتابه على ذلك من الشاهد إلا دعواه»[22].

- الموقف الطاعن في بعض معارف أرسطو:

وكان أعنف ما يكون رفضه لما يقدمه أرسطو من مواد معرفية، عندما يكون ذلك غير موافق لما تقره الطبيعة وتحكم به ظواهرها، كما هو شأنه مع هذا الادعاء.

يقول: «وقد ذكر أرسطوطاليس في كتاب الحيوان، أنه قد ظهر ثور وثب

بعد أن خصي، فنزا على بقرة فأحبلها. ولم يحك هذا عن معاينته، والصدور تضيق بالرد على أصحاب النظر، وتضيق بتصديق هذا الشكل»[23].

ومن هذا الضرب ما زعمه صاحب المنطق فيما لا يوافق الطبائع، وما يخالف المتعارف عليه عند عامة الناس، حيث نقل أبو عثمان عنه ذلك من خلال قوله: «وقد زعم صاحب المنطق أن الكلاب السلوقية كلما دخلت في السن كان زقوى لها على المعاضلة. وهذا غريب جداً، وقد علمنا أن الغلام أحد ما يكون وأسبق وأنكح وأحرص، عند أول بلوغه، ثم لايزال كذلك حتى يقطعه الكبر أو إصفاء أو تعرض له آفة»[24].

فالجاحظ في الموقفين السابقين لا يكتفي برفض ما ذهب إليه سلفه الإغريقي، وإنما يحرص على تبرير ذلك وتخريجه تخريجه علمياً، حيث يطلب إثبات ذلك على سبيل الملاحظة بالعيان، أو ما يوافق الطبيعة وظواهرها الثابتة.

وملاحظة الأشياء بالعيان عند أبي عثمان لها أهميتها في معالجة المواد المعرفية، فهي إحدى وسائل الإثبات، والوصول إلى اليقين، وبخاصة إذا كان صاحب الخبر أو الادعاء ينهج نهجاً مناقضاً لما سلكه جمهور العلماء، وبخاصة إذا كان صاحب الخبر أو الادعاء ينهج نهجاً مناقضاً لما سلكه جمهور العلماء، وذهب في سببي تخرجه من المقدار، بغرض الإفراط في إثارة العجب. يقول معقباً على الخبر الأول في موضع آخر من الكتاب: «فإذا أفرط المديح وخرج من المقدار، أو أفرط التعجيب وخرج من المقدار احتاج صاحبه إلى أن يثبته بالعيان، أو بالخبر الذي لا يكذّب مثله، وإلا فقد تعرض للتكذيب»[25].

ولأهمية عنصر الملاحظة بالعيان عنده، يحرص في بعض مواقفه على الجميع بين زعمين في مسألتين من جنس واحد وضرب واحد، الأولى يثبتها لتوفر عنصر المعاينة من ناس من العلماء. والثاني يستبعد صحته لصعوبة معاينته، أو لاستحالتها كما فعل مع ما ادعاه أرسطو في شأن الضفدع

والسمكة، قال: «وأما قول صاحب المنطق في أن الضفادع لا تنق حتى تدخل فكها الأسفل في الماء، لأن الصوت لا يجيئها حتى يكون في فكها ماء. فقد قال ذلك، وقد وافقه عليه ناس من العلماء، وادعوا في ذلك العيان. فأما زعمه أن السمكة لا تبتلع شيئاً من الطعام إلا ببعض الماء، فأي عيان دل على هذا؟ وهذا عسير»[26].

ثم إن لم يرض برد زعم أرسطو حتى عرضه على أولي الخبرة في هذا المجال، وذوي التجارب الواسعة في اصطياد الأسماك. إذ يتعرض للمسألة الأخيرة في موضع آخر من كتابه، فيقول: «ولقد قلت لرجل من البحريين: زعم أرسطوطاليس أن السمكة لا تبتلع الطعم أبداً إلا ومعه شيء من ماء، مع سعة المدخل وشره النفس. فكان من جوابه أن قال لي: ما يعلم هذا إلا من كان سمكة مرة، أو أخبرته به سمكة، أو حدثه بذلك الحواريون أصحاب عيسى، فإنهم كانوا صيادين، وكانوا تلامذة المسيح»[27].

إما إخضاع المادة المعرفية للتجربة، فإن أبا عثمان اتخذه منهجاً وجعل إجراء التجارب العلمية على بعض العناصر (حيوان نبات) فيصلاً في تحديد حقيقة الأشياء، وفرز صحيح الأخبار من سقيمها. ليس من المواد المعرفية الأرسطية فحسب، لكن مع المواد المعرفية جميعاً، أياً كان مصدرها، وأياً كان صاحبها.

ومن هذا الضرب موقفه هذا. قال: «وقيل لي – وقرأت في كتاب الحيوان –: إن ريح السذاب يشتد على الحيات فألقيت على وجوه الأفاعي جرز السذاب فما كان عندها إلا كسائر البقل»[28].

ضرب رابع من المواد المعرفية لأرسطو يظهر أبو عثمان تحفظه منها، وهو ما يستعصي فهمه على العقل، ويعجز عن تحديد علته. يقول في هذا الشأن. وقال صاحب المنطق: ويكون بالبلدة التي تسمى باليونانية «طبقون» حية صغيرة

شديدة اللدغ، إلا أن تعالج بحجر، يخرج من بعض قبور قد ماء الملوك. ولم أفهم هذا، ولم كان ذلك»[29].

فأبو عثمان – كما نرى – لا يجامل، ولا يعاضل في القول، فهو لا يستطيع أن يتقبل مثل هذه الادعاءات، ولا يستطيع أن يخفي ذلك، لأنه يتعامل مع مادة معرفية، لا يعنيه صاحبها، أو مصدرها، بقدر ما تعنيه حقيقتها.

من ثم فهو لا يخفي موقفه منها، ولا يسكت عما يعتريها من نقص أو فساد، حتى لو كان صاحبها الفيلسوف الإغريقي الأكبر أرسطوطاليس. كما يفعل مع هذا النقص الذي لاحظه في معالجة سلفه الإغريقي لبعض المواد المعرفية، حيث يقول: «وما أعجب ما قرأت في كتاب الحيوان لصاحب المنطق، وجدته قد ذكر رأس الفيل وقصر عنقه، ولم يذكر انقلاب لسانه، وذلك أعجب ما فيه، ولم يذكر في كم يضع ولا مقدار وزن أعظم الأنياب وكيف يخرج من بطن أمه نابت الأسنان»[30].

فأبو عثمان لا يكتفي بإنكار بعض أقوال أرسطو، أو إبطالها لأنها لا تقوم للتجربة والبرهان، بل يركز على مواطن التقصير في بعض معالجاته. من ثم حظي موقفه من المواد المعرفية لسلفه الإغريقي بإعجاب العلماء والباحثين، يقول الأستاذ أحمد أمين – رحمه الله – في هذا الصدد: «وكان موقف الجاحظ تجاه أرسطو موقفاً بديعاً، فلم يصب أمامه بشلل الفكر كما أصيب في أكثر الأحيان ابن سينا وغيره من فلاسفة الشرق والغرب، وإنما وضعه في المخبر يمتحنه ويجربه»[31].

إن هذه الندية التي يحرص أبو عثمان على التمسك بها تجاه الفيلسوف الإغريقي الشهير وإخضاع مادته المعرفية لسلطان العقل، واتباع الأساليب العلمية والمنطقية في مقاربتها، جعلته يحقق ذاته العربية، ويسمو بثقافة قومه وملته، وقد يأخذه ذلك إلى مقابلته المادة المعرفية الأرسطية مع المادة المعرفية

العربية التي تضمنتها أشعار العرب القدامى، وهو ما يعطي دلالة واضحة على ما للشعر العربي من قيمة في نفس أبي عثمان، وما لمبدعيه من قدر عنده بعامة، حتى صارت أشعارهم بمثابة شواهد يقدمها أبو عثمان بين يدي مادته المعرفية، ويستدل بها على حقيقة الأشياء، وبخاصة إذا كان ما تضمنته تلك الشواهد لا يصدم العقل، ولا يخالف الطبيعة، ومن ثم راح يستعملها في تحقيق المادة المعرفية الأرسطية، كما هو شأنه مع ادعاء صاحب المنطق الذي ينقل عنه حديثه عن العقاب فيقول: «وهي طويلة العمر، عاقة بولدها....

هذا قول صاحب المنطق في عقوق العقاب وجفائها بأولادها، فأما أشعار العرب فهي تدل على خلاف ذلك، قال دريد بن الصمة:

وكل لجوج في العنان كأنها إذا اغتمست في الماء فتخاء كاسر

لها ناهض في الوكر قد مهدت له كما مهّدت للبعل حسناء عاقر

وإذا كان أمر الشعر قد أشكل على أبي عثمان فنسبه لدريد بن الصمة بدل نسبته إلى قائله المعقر البارق(*) فإنه لم يفته أن يقابل قول أرسطو في عقوق العقاب ببيت لدريد هو من إبداعه حقاً، يخالف فيما ذهب إليه صاحب المنطق، وهو قوله:

«كأني وبزي فوق فتخاء لقوة لها ناهض في وكرها لا تجانبه»[32]

واعتزاز أبي عثمان بشعر أبناء جلدته، وثقته الكبيرة في معارف قد ماء قومه لا تحجب الحقائق عن بصره وبصيرته ولا تدفعه إلى تصديق ما يقولونه جميعاً، فعقلانيته وحرصه على التزام الموضوعية في معالجة المواد المعرفية، وتقيده بالحقائق المجردة تدفعه إلى إعلان موقفه الرافض لما لا يوافق الطبيعة، وما لم تثبته التجربة ويصدقه العيان، حتى لو وافق ذلك ما ذهب إليه صاحب

المنطق وشعراء العرب. يقول في مثل هذا الأمر: «وذكر صاحب المنطق عداوة الغراب للحمار، والنحويون ينشدون في ذلك قول الشاعر:

عاديتنا لازلت في تباب عداوة الحمار للغراب

ولا أدري من أين وقع هذا إليهم»[33].

فهو كما ترى يرفض مثل هذه الادعاءات التي لا يجد لها أساساً في عقله، ولا يرى لها مسوغاً، لأن سلطان العقل عنده فوق أي اعتبار وأكبر من أي انتماء، فما وافق المنطق والممكن فهو جدير بالنظر والبحث، وما لم يوافق ذلك فلا يصلح لهذا، وبخاصة إذا كان الخلل بيناً، والطبيعة غريبة، وصاحب الادعاء مشهود له بالعلم وتحكيم العقل واحترام منطق الأشياء، ففي مثل هذه الحال لا مناص لأبي عثمان من إيجاد مخرج لصاحب القول، من ثم ربما بحث له عما يبرئه من نسبة ذلك إليه، فيحمل مسؤولية ذاك الخلل لأطراف أخرى وقد فعل هذا مع أرسطو، في مسائل علمية، رأى أبو عثمان أن الفساد والتحريف قد اعتراها، وأن بها من الأباطيل ما لا يمكن أن ينسب إلى شخصية علمية لها قدرها ومكانتها مثل شخصية أرسطو، من ثم فإن مصدر ذلك الفساد وذلك الخلل ليس الفيلسوف الإغريقي، وإنما هو قنوات النقل والتبليغ. يقول في هذا الصدد: «وزعمتم أنكم وجدتم فكر الشهب في كتب القدماء من الفلاسفة، وأنه من الآثار العلوية لأرسطوطاليس، حين ذكر القول في الشهب، مع القول في الكواكب ذوات الذوائب، ومع القول في القوس، والطوق الذي يكون حول القمر بالليل. فإن كنتم بمثل هذا تستعينون، وإليه تفزعون، فإنا نوجدكم من كذب التراجمة وزياداتهم ومن فساد الكتاب، من جهة تأويل الكلام، ومن جهة جهل المترجم بنقل لغة إلى لغة، ومن جهة فساد النسخ، ومن أنه قد تقادم فاعترضت دونه الدهور وإليه تفزعون، فإنا نوجدكم من كذب التراجمة وزياداتهم ومن فساد الكتاب، من جهة تأويل الكلام، ومن جهة جهل المترجم بنقل لغة إلى لغة، ومن جهة فساد النسخ،

ومن أنه قد تقادم فاعترضت دونه الدهور والأحقاب، فصار لا يؤمن عليه ضروب التبديل والفساد. وهذا الكلام معروف صحيح»[34].

فهو يحذر إذن من سوء الترجمة، وفساد النقل والنسخ، وموضوع الترجمة يثيره في أكثر من موضع، ليحذر من بعض الأباطيل التي لا تستقيم في العقل، ولا يسندها شاهد أو مثل.

- موقف القبول عند الجاحظ من المواد المعرفية الأرسطية:

أما المستوى الأول الذي عالج وفقه أبو عثمان بعض المواد المعرفية التي قدمها أرسطو من خلال كتابه الحيوان، فإنه يجسد الثقة التي نشأت بين الجاحظ والمتلقي والمبدع الإغريقي، ليس لأن الأول يتبع الثاني فيما يزعمه جميعاً، أو لكونه يرى فيه سيداً يتبعه في السبل التي يسلكها، فهو لم ير نفسه «عبداً لأرسطو وفلاسفة اليونان»[35]، ولكن لأن ما يقدمه صاحب المنطق من مواد معرفية فيه ما يسنده ويدفع إلى تصديقه. إما لكونه مدعوماً بالأشباه والنظائر من الحالات، كما هو الشأن فيما رواه عنه الجاحظ، قائلاً: «وقد زعم صاحب المنطق أن ولد الفيل يخرج من بطن أمه نابت الأسنان، لطول لبثه في بطنها، وهذا جائز في ولد الفيل غير منكر، لأن جماعة نساء معروفات الآباء والأبناء، قد ولدن أولادهن لهم أسنان نابتة، كالذي رووا في شأن مالك بن أنس، ومحمد بن عجلان وغيرهما»[36].

فهو لم يكتف بإقرار دعوة صاحبه، لأن في الواقع ما يشبهها من ظواهر الطبيعة، بل راح يذكر حالات بعينها، شواهد على صحة قول أرسطو.

وقد يقر لصاحبه، وينص على ذلك إذا كان لدهي ما يدعمه من تقارير العلماء، وأهل الخبرة، وأصحاب التجارب، الذين يجمعون على صحة تلك الظاهرة، أو جواز تلك الحالة. يقول في هذا الشأن متحدثاً عن الكركدن: «وقد

ذكره صاحب المنطق (في كتاب الحيوان) إلا أنه سماه بالحمار الهندي، وجعل له قرناً واحداً في وسط جبهته، وكذلك أجمع أهل الهند كبيرهم وصغيرهم»(37).

وقد يصدق ما ادعاه صاحب المنطق حتى لو لم يكن سنده من قبيل الإجماع، كما هي حال القول السابق، إذ يكتفي بشهادة بعض العلماء. يقول في مثل هذه الحال: «وأما العظم الذي يوجد في قلب الثور فقد سمعنا بعضهم يقول ذلك، ورأيته في كتاب الحيوان لصاحب المنطق»(38).

فالإقرار هنا جاء من قبيل توافق ما دونه أرسطو في كتابه مع ما ادعاه بعض أهل التجربة.

وقد يكون الإقرار والتصديق من قبيل موافقة ما قدمه الفيلسوف الإغريقي لمعارف أبي عثمان وتجاربه الخاصة. من هذا الضرب، ما جاء في قوله: «وقال صاحب المنطق: وقد باضت فيما مضى دجاجة ثماني عشرة بيضة، لكل بيضة محتان، ثم سخنت وحضنت، فخرج من كل بيضة فروجان، ويكون أحدهما أعظم جثة، وكذلك الحمام»(39).

إذن هناك كثير من المواد المعرفية التي تضمنها كتاب الحيوان لأرسطو، حظيت بقبول الجاحظ، وتصديقه لما بها من ظواهر وحالات، ليس لأن صاحبها هو العالم والفيلسوف الإغريقي، ولكن لكونها وافقت ما عند أبي عثمان من أشباهها ونظائرها، أو ما عند العلماء وجمهور المجربين مما يشاركها في الجوهر والحقيقة، أو لأن التجربة أقرتها.

والجاحظ بهذا النهج الذي سلكه يبرهن على أمر ذي أهمية قصوى، هو أنه كان بعيداً عن تلقيه عن أي انبهار بالآخر، أو تقليده في كل ما يذهب إليه، أياً كانت مكانة هذا «الآخر» وأياً كان صيته.

إن أبا عثمان أحد رؤوس الحركة الفكرية والأدبية التي أنتجتها الحضارة

العربية الإسلامية في طور تلقيها، واقتباسها من الحضارات الأخرى، طور التأسيس وإرساء القواعد الصلبة، طور التفتح والمرونة، لكنه طور تحقيق الذات في ظل احترام الآخر، بعيداً عن الانبهار بأنواره، والشعور بالدونية أمامه.

ما أحوجنا ونحن نحيا الطور نفسه إلى أمثال الجاحظ حتى ينهض في عز وشموخ، نأخذ من الآخر، دون أن نفرط في ذواتنا.

الهوامش

1) داود سلوم، النقد المنهجي عند الجاحظ، ط. ثانية، مكتبة النهضة العربية، بيروت 1986، ص 288.

2) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله، معجم الأدباء، ط دار المأمون مصر، د. ت 102/16.

3) أبو حيان التوحيدي، البصائر والنظائر، تحقيق أحمد أمين، وأحمد صقر، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953، ص: ومن المقدمة.

4) حسن السندوبي، أدب الجاحظ، ط المطبعة الرحمانية، مصر، 1941، ص 76.

5) المرجع السابق، ص 73.

6) Chales, PELLAT, Page choisies de gachiz, collection les classiques arabes n•01, 1949 ed. ep. Maisonneuve- paris, p6.

7) طه الجابري، الجاحظ حياته وآثاره، ط دار المعارف، د. ت، ص 397.

8) داود سلوم، النقد المنهجي عند الجاحظ، ص 281.

9) حسن السندوبي، أدب الجاحظ، ص ص 77-78.

10) charles. pellat. Pages choisies de ghahiz, p 60.

11) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط مكتبة النهضة المصرية 1877-1978، 398/1.

12) هادي طالب البياتي، المناظرات في أدب الجاحظ، رسالة ماجستير مخطوطة، مكتبة جامعة القاهرة، ص 77.

13) الجاحظ أبو عثمان، عمرو بن بحر الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، ط مصطفى اليابي الحلبي، مصر 1965-1979، 36/6.

14) المصدر السابق، 35/6.

15) عبدالحكيم بليغ، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ط دار النهضة، مصر 1979، ص 176.

16) المرجع السابق، ص 94.

17) المرجع السابق، ص 67.

18) داود سلوم، النقد المنهجي عند الجاحظ، ص 281.

19) طه الحاجري، الجاحظ في حياته وآثاره، ص 281.

20) هادي طالب البياتي، المناظرات في أدب الجاحظ، ص 330.

21) الجاحظ، الحيوان، 17/6.

22) المصدر السابق،، ص 502/5.

23) المصدر نفسه، ص 533/3.

24) المصدر نفسه، ص 220/5.

25) المصدر نفسه، ص 541/5.

26) المصدر نفسه، ص 17/6.

27) المصدر نفسه، ص 365/5.

28) المصدر نفسه، ص 227/4.

29) المصدر نفسه، ص 226/7.

30) أحمد أمين، ضحى الإسلام 399/1.

31) الجاحظ الحيوان 37/7.

32) المصدر السابق، 338/6.

33) المصدر نفسه، ص 97/7.

24) المصدر نفسه، ص 280/6.

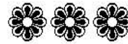
35) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 129/3.

36) الجاحظ، الحيوان، 124/7.

37) المصدر السابق، 123/7.

28) المصدر نفسه، ص 441/6.

29) المصدر نفسه، ص 178/3.



أفق التلقي النقدي لدى الآمدي
« الموازنة أنموذجاً»

عبدالعزيز خلوفة

تقديم عام:

التفت كبار الباحثين والنقاد إلى جدوى نظرية التلقي، ومدى فعاليتها عند مقاربة النص الأدبي، باعتبارها من أحدث النظريات التي تعالج النشاط اللغوي في مستوياته المختلفة، فهي تمثل محوراً من محاور نظرية القراءة، وهدفها الأسمى هو تجاوز النظريات التقليدية التي ركزت وبشكل جاف على المبدع أو النص.

والحقيقة أن التركيز على القارئ في نظرية التلقي، هو تركيز على العلاقة التي تنشأ بين النص والمبدع، وذلك لتسجيل التجاوب الذي قد يحصل بينهما، ثم قياس المسافة الجمالية التي قد تخلق نتيجة الجدل القائم بفعل القراءة التي أعدها القارئ الذي لا شك أنه يتحرك من خلال أفق معين يبنى انطلاقاً من مجموعة من الميولات والرغبات والقدرات.

والآمدي[1] كقارئ القرن الرابع الهجري، له تجربته الخاصة في معانقة

النص الشعري، والتي لا ينكرها تاريخ النقد الأدبي عند العرب، فقد احتل مكانة مرموقة بين نقاد العرب، لما اتسم به كتابه «الموازنة» من طابع نقدي خاص، الأمر الذي أثار انتباهي للتحليق من جديد حول دراسته النقدية، لكن هذه المرة من زاوية نظرية التلقي التي منحتنا أدواتها الإجرائية، وجهازها المفاهيمي، لكشف خبايا ظلت غائبة إلى الآن.

سيتأتى ذلك، إذا ما حاولت تحديد مفهوم القارئ عند الآمدي، ثم الوقوف عند مستويات فعل القراءة لديه كما هو الشأن عند إيزر(2)، بعدها سأرصد الأفق النقدي الخاص بالآمدي، وذلك بالنظر إلى الأفق الإنتاجي النصي لدى أبي تمام والبحتري، وهذه المسألة ركز عليها ياوس(3) في أطروحته.

أولاً: مفهوم القارئ لدى الآمدي:

انصب اهتمام «إيزر» في أطروحته المتعلقة بنظرية التلقي على القارئ، فهو يرى في فهم الطبيعة الحقيقية لمشروعه التأويلي صعوبات عدة تتعلق بمسألة بيان عدد القراء ثم الإحالة عليهم.

والآمدي نفسه فطن إلى ضرورة تحديد مفهوم القارئ الأقدر على فح النص وكشف جماليته، الأمر الذي جعله يفرق بين متلق أخذه الإعجاب بالشعر وازداد حماسه له، حتى ظن أنه قادر على فهمه وتحليله، وليس له علم صحيح به، ومتلق قارئ عالم بالشعر يمتلك أداة الوصف الكفيلة بتحليل الشعر ومعرفة تعليل أسباب جودته أو رداءته، ومتلق ثالث أخذ قسطاً وافراً من الدربة والمعاناة، أهله إلى إصدار حكم نقدي صحيح على الشعر، دون القدرة على بيان العلة في ذلك.

أ - القارئ المعجب:

لحظ الآمدي وجود فئة من المتلقين الارتجاليين المعجبين بالشعر، كان ذلك

قراءة أم سماعاً، فهؤلاء يعبرون عن إحساسهم الذي انتباهم، فقد كان إعجابهم مبني على درجة من الفهم مصحوبة بالانبهار بجمال الشعر دون علم بقواعده، وهذا لا يعد عند الآمدي كافياً لإصدار الأحكام النقدية السليمة، لذلك فإنه يعيب على هؤلاء المتلقين التجرؤ لتقويم النص، يستطرد: «إن العلم بالشعر قد خص بأن يدعيه كل أحد، وأن يتعاطاه من ليس من أهله؛ فلِمَ لا يدعي أحد هؤلاء المعرفة بالعين والورق والخيل والسلاح أو الرقيق واقتنائه أو الثياب ولبسها أو الطيب واستعماله أكثر مما عاناه من أمر الشعر وروايته؛ فلا يتهم نفسه في المعرفة تهمته إياها بالمعرفة ببعض هذه الأشياء مما عانه وتناوله، وما باله وقد ركب الخيل كثيراً لما راقه من الفرس ملاحة سبيبه، واستدارة كفله، وبريق شعره وحسن إشراقه. فكيف لم يفعل مثل ذلك بالشعر لما راقه حسن وزنه وقوافيه، ودقيق معانيه، وما يشتمل عليه من مواعظ وآداب وحكم وأمثال؛ لم يتوقف عن الحكم له على ما سواه حتى يرجع إلى من هو أعلم منه بألفاظه، واستواء نظمه وصحة سبكه، ووضع الكلام منه في مواضعه، وكثرة مائه ورونقه، إذ كان الشعر لا يحكم له بالجودة إلا بأن تجتمع هذه الخلال فيه»(4).

ومن هنا يفهم بأن القارئ المعجب أو الارتجالي غير مرغوب فيه لدى الآمدي، لأنه لا يقدم شيئاً إلى جمالية التلقي، فهو قارئ سلبي يتلقى الشعر ويتلذذ به، دون أن يكون له دور في خلق المتعة الجمالية للقراء بعده، وهذا الانفعال النفسي الصادر من هؤلاء الارتجاليين لا يعترف به الآمدي، لأنه لا يدفع الأدبية إلى الأمام.

ولعل هذه الارتجالية في تلقي النصوص تعود كما يرى بعض الباحثين إلى قانون النشوء والترقي، بما أن ظاهرة التلقي خاضعة لتطور جدلي «مداره التدرج من البسيط إلى المعقد ومن الخاص إلى العام»(5)، إلا أن هذا الكلام قد يقبل إذا كان الحديث عن تاريخ تلقي النص الشعري العربي، أما الحديث عن عصر الآمدي، وهو القرن الرابع الهجري، وقد عرفت فيه القراءة ذروتها، فالأمر

يختلف تماماً. فالامدي يخاطب المتلقي المتعجب بلغة فيها الوعي التام بقراءات القدامى قبله، وكأني به يريد أن يقول إن زمن الارتجال والانفعال قد ولى مع حكومة جندب ونوار[6] وغيرهما.

وإذا كان هذا المتلقي كما يرى شكري المبخوت لم يستطع تعليل القيمة الجمالية في النص لأنه لم يرق إلى مرتبة «العيار» الصارم حتى يتمكن له أن يقف على ما في النصوص من «مزية» ومن يحفل به من «فضل»[7]، فهو قارئ غريب في عالم جمالية التلقي كما يريد أن يقول الآمدي.

ب - القارئ العالم:

هذا القارئ العارف بالشعر، العالم بأسراره، هو المتلقي الذي يشيد به الآمدي في موازنته، فإذا كان الشعر كما يقول الجاحظ: «صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير»[8]. فالأمر يتطلب معرفة شاملة بالشعر وقواعده، حتى يصبح القارئ قادراً على التمييز بين الشعر الجيد والشعر الرديء، لأن صناعة الشعر تفترض أيضاً امتلاك الآليات الضرورية للوقوف على عناصر الجودة أو الرداءة.

وليس الأهم عند الآمدي هو الإعراب عن الحكم النقدي، أو تقديم الرأي الشخصي في شعرية معينة بل كما يقول: «وأنا أذكر - بإذن الله - الآن، في هذا الجزء، المعاني التي يتفق فيها الطائيان، فأوازن بين معنى ومعنى، وأقول: أيهما أشعر في هذا المعنى بعينه، فلا تطالبني أن أتعدى هذا إلى أن أفصح لك بأيهما أشعر عندي على الإطلاق، فإني غير فاعل ذلك، لأنك إن قلدتني لم تحصل لك الفائدة بالتقليد وإن طالبت بالعلل والأسباب التي أوجبت التفصيل، فقد أخبرتك فيما تقدم بما أحاط به علمي من نعت مذهبيهما وذكر مساوئهما في سرقة معاني الناس وانتحالها، وغلطهما في المعاني والألفاظ»[9].

الآمدي كقارئ نموذجي يريد أن يكرس ثقافة التبرير والتعليل، فهو يرحب بالقراء الإيجابيين القادرين على عقلنة انفعالهم الحسي بالشعر، فالمبدع يقدم النص وعلى القارئ كشف أسراره، حتى يحصل الجدل والتجاوب بين النص والقارئ. والشيء نفسه يؤمن به إيزر «فالقارئ الحقيقي يعرف من خلال ردود فعله الموثقة»[10].

وتبقى الفكرة التي رغب الآمدي في الدفاع عنها بخصوص قضية التلقي النقدي هي إسناد فعل القراءة إلى ذوي «السلطة المعرفية»، وهي فكرة متجذرة في نفوس النقاد العرب قبله وبعده، فهذا ابن سلام الجمحي صاحب الطبقات يقول: «لا يضبط الشعر إلا أهله»[11] وذاك علي بن عبداللعزيز الجرجاني يؤكد نفس القول: «ولكل صناعة أهل يرجع إليهم في خصائصها ستظهر لمعرفتهم عند اشتباه أحوالها»[12].

ج - القارئ المتذوق:

إن العلم بأسراره جودة الشعر أو رداءته غير كاف لبلوغ درجة القارئ المتذوق المجرب، كما يرى ذلك الآمدي، فعلى الرغم من وجود أداة الوصف العلمية، مع القدرة على التحخليل والتعليل لدى العالم بالشعر، فإنه يظل عاجزاً أمام مجموعة من النصوص الشعرية.

لسد هذا الفراغ، يشترط الآمدي على القارئ طول التجربة وكثرة المعاناة، لأن هناك أموراً خاصة بالشعر لا يمكن للعلم أن يحيط بها، وهذا ما يفهم من قوله: «ويبقى ما لا يمكن إخراجه إلى البيان، ولا إظهاره إلى الاحتجاج، وهي علة ما لا يعرف إلا بالدربة ودائم التجربة وطول الملابسة، وبهذا يفضل أهل الحذاقة بكل علم وصناعة من سواهم ممن نقصت قريحته، وقلت دربته، بعد أن يكون هناك طبع فيه تقبل لتلك الطباع وامتزاج بها، وإلا فلا يتم ذلك»[13].

وبشكل صريح، فالآمدي يجعل القارئ المتذوق المجرب في الدرجة الأولى من حيث درجات تلقي النص الشعري، حيث إن الذوق السليم الثاقب أخطر شأناً من قواعد العلم الجافة، ولكن هل يعني ذلك عدم جدوى العلوم التي يقوم عليها النقد المنهجي؟ لم يهدف الآمدي إلى هذا، بل أراه يفرق بين العلم الذي ينور قريحة المتلقي القارئ، ويتضافر مع معاناته وتجربته، وبين الأداة الوصفية في تعليل أحكامه لم يقعد به علمه عن إدراك أسرار الشعر، ومواطن جماله أو قبحه، إذ «إن الأمور كثيراً ما تتشابه على السطح، والجيد والرديء في الشعر، غالباً ما يتشابهان في نظر عين الناقد الذي لا يتجاوز حرفية الشكل في العمل الأدبي، لعجزه عن النفاذ إلى تفرد الجوهر فيه، أما الناقد البصير، فإن له من ثقافته وفطنته وذوقه المتميز ما يساعده على تمثل الجوهر في الشكل الأدبي ثم الحكم عليه بناء على ذلك حكماً نقدياً صائباً»(14).

وأخلص بعد الحديث عن مفهوم القارئ لدى الآمدي، إلى كون القارئ النموذجي المعول عليه في أطروحته «الموازنة» هو القارئ المتذوق، باعتباره الأقدر على تجاوز العقبات التي قد تخلقها مختلف النصوص الشعرية، وهذا يتحقق بجمعه بين العلم والتجربة، وكثرة الاحتكاك بالنصوص الإبداعية، أما القارئ العالم فقط بأسرار رداءة الشعر أو جودته، فهو قارئ يأتي في الدرجة الثانية، على خلاف القارئ المعجب الذي يمكن اعتباره مقصياً داخل جماليات التلقي لدى الآمدي.

ثانياً: فعل القراءة لدى الآمدي:

إن من يقرأ «الموازنة» يجد صاحبها قد احترف فعل القراءة، وينتبه إلى النقد المنهجي المبثوث في تضاعيفها، كما يشهد أكبر النقاد المحدثين، فهذه القراءة التي نصفها التاريخ بالتخليد لها ما يبررها، إذ إنها جاءت بديلاً للتوترات الحاصلة بين فريقين: فريق اقتنع بمذهب عمود الشعر المنسوب إلى القدامى،

وفريق عشق البديع والتجويد الفني وفضل التعلق به، وهو المنسوب إلى المحدثين.

وقد جاء الآمدي كقارئ موضوعي – كما يفهم من كلامه – للموازنة بين الفريقين من خلال نتاجين شعريين، فالذي يمثل القديم يعود للبحتري، والثاني المحدث يعود لأبي تمام.

إن الخوض في هذا الصراع، يغدو نوعاً من الوعي بالذات من جهة، والوعي بالنص من جهة أخرى، فالآمدي انطلق إلى الموازنة بوعي تام بخصوص الفوارق الفنية بين النص القديم (البحتري)، والنص المحدث (لأبي تمام)، وذلك يكون فعل القراءة لدى الآمدي أمام فعلين للكتابة.

وحديثي الآن سينصب حول أهم القراءات الواردة داخل كتاب «الموازنة»، مع العلم أن القراءة الموازنة هي القراءة الأم لدى الآمدي، إلا أنه من خلال هذه الموازنة يمكن التطرق إلى قراءات أخرى تنبعث من رحمها، ويتعلق الأمر بالقراءة اللغوية، والقراءة الدلالية، والقراءة الفنية، والقراءة الإبداعية.

أ – القـراءة الموازنـة:

إن وجود فعلين للكتابة (قديم وحديث) أمام الآمدي، تطلب عقد موازنة بين الفعلين، للوقوف عند ملامح الجودة أو الرداءة، لأن الموازنة كما يقول محمود زكي العشماوي: «شملت الكثير من شروط المنهج العلمي الذي نحرص عليه اليوم أشد الحرص، وعلى الأخص في مجال الدراسات النقدية التي تحتاج إلى الحد من طغيان العنصر الشخصي، والتزام الحيطة والحذر، وتعليل الأحكام بالأسانيد والدراسة التحليلية حتى تخرج من حيز الخصوص إلى حيز العموم، وحتى تصير أحكاماً مقبولة لدى الناس[15].

إن الآمدي يروم إلى تجاوز ما هو سائد حول الموازنة بين الشعراء، إلى الوقوف عند الفروق والدقائق التي تكون بين معنى وآخر، أو بين أداء وأداء، وخصوصاً إذا اشترك الشاعران في فكرة واحدة، عندئذ يكون المجال خصباً لدراسة الخصائص الفنية لكل تعبير. يقول الآمدي: «أنا أذكر بإذن الله الآن في هذا الجزء المعاني التي يتفق فيها الطائيان فأوازن بين معنى ومعنى، وأقول أيهما أشعر في ذلك المعنى بعينه، فلا تطلبني أن أتعدى هذا إلى أن أفصح ذلك بأيهما أشعر عندي على الإطلاق، فإني غير فاعل ذلك..»(16).

والمقصود بالموازنة لدى الآمدي ليس المقارنة بشكل فضفاض بين الشاعرين أبي تمام والبحتري، بل الموازنة التي ينتفع بها القارئ من أجل تبرير الأحكام وتدعيمها، فمن وسائل تدعيم الحكم أن تضع النص الذي تنقده جنباً إلى جنب مع غيره حتى يكون ذلك وسيلة من وسائل تفسير النص وإلقاء الضوء عليه، وبيان ما فيه من خصائص عن طريق موازنته بغيره من النصوص المعترف لها بالتفوق.

يحتكم الآمدي من خلال الموازنة إلى الأبيات الأخرى في التراث النقدي، كتلك المشهود لها بالجودة، فعندما مدح أبو تمام رجلاً بقوله:

رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه   بكفيك ما ماريت في أنه برد(17)

قام معلقاً عليه: «والخطأ في هذا البيت ظاهر؛ لأني ما علمت أحداً من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحلم بالرقة، وإنما يوصف الحلم بالعظم والرجحان والثقف والرزانة»(18). وليؤكد خطأ أبي تمام استشهد بأبيات الشعراء القدامى على سبيل الموازنة، كقول النابغة:

وأعظم أحلاماً وأكبر سيداً   وأفضل مشفوعاً إليه وشافعا

وجاء أيضاً بقول الأخطل في تشبيه الحلم:

شمس العداوة حتى يستفاد لهم وأعم الناس أحلاماً إذا قدروا[19]

ثم تشبيه أبي ذؤيب:

وصبر على حدث النائبات وحلم رزين وقلب ذكي[20]

إلى أن أستحضر باقي الشعراء الذين تحدثوا أو وصفوا الحلم، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على الحافظة العجيبة لدى الآمدي، ثم الدربة والتجربة الكبيرة التي شرطها في القارئ للنص الشعري، وليس من اليسر السير في درب الموازنة دون ثروة شعرية، ومعرفة بأساليب العرب واستخداماتها للكلمة.

ويخلص الآمدي في نهاية الموازنة إلى اعتبار «الحلم» الموصوف بالبرد لدى أبي تمام وصفاً غير مقبول، لأنه لم يتفق وسنة الشعراء الجاهلين والإسلاميين في وصفهم، فوصفه الحلم بالبرد شيء غريب، فالبرد يدل على الخفة، والحلم يدل على المتانة والثقل والرزانة.

ب - القــراءة اللغويــة:

يبقى المستوى اللغوي لدي الآمدي من أهم المستويات أثناء مقاربة النص الشعري، سواء تعلق الأمر بالنص القديم لدى البحتري أو النص المحدث لدى أبي تمام، فالوقوف عند المعجم الشعري أو النظام النحوي، يعد شرطاً أساسياً لتحقيق المتعة الجمالية.

وتبقى مرجعية الآمدي في الحكم على خطأ الشاعر أو صوابه، بالرجوع إلى أشعار القدامى كما هو الحال دائماً، يقول محمد مندور: «وهو في دراسة الأخطاء يعتمد على تقاليد اللغة والأدب فما رج عنها يراه خطأ»[21].

ومن الأمثلة الدالة على ذلك وقوفه على الألفاظ لتحديد الفروق اللغوية، يقول:

ومن أخطائه قوله:

شهدت لقد أقوت مغانيكم بعدي ومحَّت كما محَّت وشائع من برد[22]

يعلق الآمدي على سوء توظيف أبي تمام للفظة «وشائع» دون الالتفات إلى معناها الدقيق؛ «جعل الوشائع حواشي البرد أو شيئاً منها، وليس الأمر كذلك، إنما الوشائع غزل من اللحمة ملفوف يجره الناسج بين طاقات السدي عند النساجة»[23].

وهنا يكون الآمدي قد أسهم من خلال تقويمه لشعرية أبي تمام، في تتمة البناء الفني وذلك بوقوفه عند عيب البيت الشعري، فقد استغرب من ضعف أبي تمام قائلاً: «ومثل أبي تمام لا يسوغ له الغلط في مثل هذا، لأنه حضري وإنما يسامح في ذلك البدوي الذي يريد الشيء ولم يعاينه فيذكر غيره، لعله خبره بالأشياء التي تكون بالأمصار»[24].

وقد تتبع الآمدي وحشي الكلام، والمقصود به تلك الألفاظ التي لا تتكرر في كلام العرب كثيراً، وعند ورودها في الشعر تبدو مستهجنة، لدليل قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في زهير بن أبي سلمى «إنه كان لا يتتبع حوشي الكلام»، ولمس هذا العيب كثيراً عند أبي تمام كما يتضح من قوله: «إن أبا تمام كان لعمري يتتبعه، ويتطلبه، ويتعمد إدخاله في شعره فمن ذلك قوله:

أهلس أليس لجاء إلى همم تغرق الأسد في آذيها الليسا[25]

فقد عقب على وجود لفظتي «أهلس» و«أليس» بقوله: «فكان قوله أهلس يريد خفيف اللحم، والأليس: الشجاع البطل الغاية في الشجاعة، وهو الذي لا يكاد يبرح موضعه في الحرب حتى يظفر أو يهلك؛ فهاتان لفظتان مستكرهتان إذا اجتمعتا»[26].

والآمدي ليس فقط لغوياً بل أيضاً نحوياً منطقي التفكير والمحاجة، واستمع إليه يناقش استعمالات «هل» بمناسبة البيت:

رضيت وهل أرضى إذا كان مسخطي   من الأمر ما فيه رضا من له الأمر[27]

يقول: «فمعنى هل في هذا البيت التقرير، والتقرير على ضربين: تقرير للمخاطب على فعل قد مضى ووقع، أو على فعل هو في الحال ليوجد المقرر ذلك ويحققه، ويقتضي من المخاطب في الجواب الاعتراف به، نحو هل أكرمتك؟ هل أحسنت إليك؟ هل أودك وأوثرك، وهل أقضي حاجتك؟ وتقرير على فعل المقرر وينبغي أن يكون قد وقع، نحو قوله: هل كان قط إليك شيء كرهته؟ هل عرفت متى غير الجميل؟ فقوله في البيت: «وهل أرضى» تقرير لفعل ينفيه عن نفسه، وهو الرضا، كما يقول القائل: وهل يمكنني المقام على هذه الحال؛ أي: لا يمكنني، وهل يصبر الحر على الذل؟ وهل يروي زيد؟ أو هل يشبع عمرو؟ وهذه أفعال معناها النفي: فقوله: «وهل أرضى، إنما هو نفي للرضا فصار المعنى ولست أرضى؛ إنما هو نفي للرضا فصار المعنى ولست أرضى؛ إذ كان الذي يسخطني ما فيه رضا من له الأمر: أي رضا الله تعالى، وهذا خطأ منه فاحش..»[28].

وغداً يستفيض في أوجه حرف «هل» معالجاً كل الاحتمالات الممكنة، معززاً ذلك بأبيات شعرية لشعراء فحول، دون أن ينسى أقوال العلماء والنحاة كسيبويه وأبي إسحاق الزجاج وغيرهما من رجال العربية.

ج - القـراءة الدلاليـة:

إن فعل القراءة لدى الآمدي منه الوقوف، لمعالجة الجانب الدلالي من حيث الجدة أو الجودة، فإن كانت المعاني لدى أبي تمام أو البحتري تنصاع لشروط الخلق الفني أبان عنها، وإن كانت غير شريفة أو مسروقة رفضها.

يستهدف الآمدي بالدرجة الأولى إبراز جماليات النص الشعري من حيث هو فن لغوي أي أنه يستخدم أداة معينة من الكلمات ونظام اللغة، والبحث الدلالي يبحث في العلاقات الدلالية بين الرموز اللغوية ومدلولاتها وما يترتب عليها من نتائج في سلامة الأداء للغرض المقصود، وفي وضوح الرسالة من الشاعر إلى المتلقي، وهذا يعني أننا عندما ندرس قراءة النص الشعري لدى الآمدي نحاول الوقوف على مدى تحليله للجانب الدلالي في اللفظ والمعنى، وهو يقدم الأحكام الجمالية والعروض الذوقية[29].

إن المشروع القرائي لدى الآمدي، أحوجه إلى تتبع أخطاء أبي تمام والبحتري، فمقارنة مع النقاد الآخرين يكون قد فاقهم من حيث العناية بدلالة الألفاظ، هدفه استجلاء قضايا دلالية ذات أهمية كبرى في الموروث النقدي، فهو يقدم بنشاط تطبيقي يدأب فيه على تفصيل جوانب دلالة اللفظة ويبحث في الوضع الصحيح لها، ويوازن بينها، وبين مترادفات لها، ويقرن حكمه بالسياق الذي تشكل من مفردات أخرى تضم إليها في قصد معين.

وكمثال لهذا التقويم على مستوى المعاني، نقاشه للبحتري حين وصف فرساً أشقر:

صبغة الأفق بين آخر ليل منقض شأنه وأول فجر[30]

يرى الآمدي في كون الحُمرة لا تكون في أول الفجر: «والحمرة لا تكون بين آخر الليل وأول الفجر، وهو عندي في هذا غالط: لأن أول الفجر الزرقة، ثم البياض، ثم الحمرة عند بدو قرب الشمس كما أن آخر النهار عند غيبوبة الشمس الحمرة، ثم البياض، ثم الزرقة وهي آخر الشفق»[31].

فالآمدي عندما قرأ هذا البيت وجد كلمة «فجر» غير مناسبة وبحث لها عن بديل بقوله: «وكان البحتري أراد أن يقول بين آخر ليل منقض شأنه وأول نهار؛

فيكون قابل بين الليل والنهار، والحمرة قد تكون بين آخر الليل وأول النهار كما تكون بين آخر النهار وأول الليل، فقال: أول الفجر..»[32].

إذا كان البحتري قد أخطأ في تركيب البيت الشعري الدلالي التركيب الصحيح، فإن الآمدي قد قوم هذا الاعوجاج، وأمسى دوره دوراً تكميلياً للإبداع الفني، وصار النص عملاً مشتركاً بين أبي تمام المنتج والآمدي المتلقي، وأثبت أن الوصول إلى الكمال الفني والمتعة الجمالية هو ثمرة الجهد المبذول والفكر الدقيق في الحالتين.

وقد رأيت القراءة عند إيزر أنها «ليست عملية بسيطة تكتفي بمسح السطور، إنما المرغوب فيه هو سد الثغرات وملء البياضات، ومتى سد القارئ الفراغات بدأ التواصل»[33] وهذا الكلام يلمس بشكل أرقى لدى الآمدي، حيث إن ما قام به ليس سد للفراغ فقط، وإنما فيه التوجيه والتقويم والتعديل، فعملية المشاركة في توليد النص «يتحول فيها التركيز من موضوع النص إلى سلوك القراءة، فلا تكون مرجعية العمل الفني إلى الموضوع ولا إلى ذاتية القارئ بل إلى الالتحام بينهما»[34].

د - القــراءة الفنيــة:

تلك القراءة الفنية المنتشرة في الموازنة هي التي ستوضح أن الآمدي أوعى بالفروق الفنية بين مذهبي أبي تمام والبحتري، فلكل مذهب رؤية فنية، وقيم جمالية خاصة، فالصورة الفنية كما يراها أبو تمام ليست هي نفسها عند البحتري. وقبل أن يفحص الآمدي تلك الصور يرى أنه من الضروري «أن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه؛ إن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف»[35].

اعتبر الآمدي جملة من استعارات أبي تمام من باب التعسف على

الشعرية العربية، والخروج عن الذوق العربي العام. ولهذا الانحراف جعل فصلاً كاملاً يحمل عنوان «ما في شعر أبي تمام من قبيح الاستعارات»، ويرجع هذا القبح إلى التكلف والتصنع لأن «الشاعر قد يعاب أشد العيب إذا قصد بالصنعة سائر شعره، وبالإبداع جميع فنونه؛ فإن مجاهدة الطبع ومغالبة القريحة مخرجة سهل التأليف إلى سوء التكلف وشدة التعمل[36].

ومن الأمثلة لهذه الاستعارات المرفوضة لدى الآمدي قول أبي تمام:

يا دهر قوم من أخدعيك؛ فقد   أضججت هذا الأنام من خرقك[37]

ويبرز ذلك الرفض للصورة من خلال قوله: «فجعل كما ترى مع غثاثة هذه الألفاظ للدهر أخدعا، ويداً تقطع من الزند، وكأنه يصرع، ويحل، ويشرق بالكرام... وهذه استعارات في غاية القباحة والهجانة والبعد من الصواب»[38] وذلك لأن العرب «استعارت المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه، أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سبباً من أسبابه؛ فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه»[39].

وبهذه الرؤية الفنية الموجهة لفعل القراءة لدى الآمدي، تكون أغلب الاستعارات والتشبيهات مرفوضة إن لم تستجب للقريحة منذ الوهلة الأولى، وهذا ما تراه الدكتورة هند حسين طه: «ونقده في ظل المنهج الفني ظهر في ميله للطبع، وهو في ذلك مثل معظم النقاد ولكنه سمح بالصنعة السمحة السهلة، القريبة من الطبع، ورفض الإكثار من الصنعة، والميل فيها إلى التعقيد، كما رفض القصد المتعمد إليها، لأن فيه مجاهدة للطبع ومغالبة للقريحة»[40].

والآمدي يعلم جيداً الإغراق في المعاني، والتعقيد الحاصل بفعل الإسراف في البديع بشتى ألوانه، وهذا كله يؤدي إلى الاضطراب والغموض، فإن كانت المحسنات سبباً في الحيرة، فلا داعي إلى ذلك، على خلاف الصورة الفنية

المتسقة الجارية على أصول اللغة، والتي استعمل فيها المفردات استعمالاً دقيقاً، واستهدف من خلال المحسنات الإبانة عن المعاني إبانة قوية فذلك مرغوب فيه «لأن الطباق والجناس والاستعارات البعيدة توقع المرء في حيرة التماس ما يريده الشاعر من المعاني، لأن الشاعر قد يريد بالكلمة المطابقة أو المجانسة معنى غير متداول ولا مألوف، وهذا مما يدفع معنى الجملة كله إلى الإبهام والغموض»[41].

هـ - القــراءة الإيقــاعيــة:

لم يقتصر جهد الآمدي حول اللفظ والمعنى والصورة الفنية، بل تجاوز ذلك إلى البناء الخارجي للنص، ويتعلق الأمر بالميزان الشعري أو الإيقاع، حتى تكون قراءته شاملة تمس جميع مكونات النص الشعري، لأن الشعر كما يقول قدامة بن جعفر: «إنه قول موزون مقفى يدل على معنى»[42].

فقد انتبه الآمدي إلى التوازنات الصوتية في تفاعلها مع الدلالة الخيالية الجمالية، فهو لا ينكر قيمتها في التلقي الجمالي، ولهذا فقد تحدث في ثلاث صفحات عما كثر في شعر أبي تمام والبحتري من الزحاف واضطراب الوزن، فوقف عند الخلل ليبين للمتلقي ضعف الباء الفني من خلال الإيقاع الفاسد، ومن أمثلته على هذا الأمر، تقطيعه لبيت أبي تمام:

جـــــلة أنمـــــاره وهمدانه   والشم من أزده ومن أدده[43]

وقال: «فحذف الفاء من مستفعلن الأولى، فصارت إلى مفتعلن، وحذف الواو من مفعولات الأولى، ومفعولات الثانية فصارت فاعلات، وحذف الفاء من مستفعلن الأخيرة فصارت مفتعلن»[44].

وأراد الآمدي بعد كشفه لهذه الزحافات التي أصابت تفاعيل البيت المنظوم على إيقاع بحر المنسرح، أن يعبر عن جمالية النص في حدود قلة

الزحافات «وهذه الزحافات جائزة في الشعر منكرة إذا قلت، فأما إذا جاءت في بيت واحد في أكثر أجزائه، فإن هذا في نهاية القبح، ويكون بالكلام المنثور أشبه منه بالشعر الموزون»[45].

والآمدي لم يقف فقط عند عيوب الوزن التي أصابت شعرية أبي تمام، بل لمس العيوب بشكل أقبح عند البحتري، كما هو الشأن عند قراءته للبيت:

ولماذا تتبع النفس شيئاً جعل الله الفردوس منه بواء[46]

فقد استهجن البيت من حيث الإيقاع: «وقد جاء في شعر البحتري هو عندي أقبح من كل ما عيب به أبو تمام في هذا الباب.. وكذلك وجدته في أكثر النسخ وهذا خارج عن الوزن، والبيت من العروض هو البيت الأول من الخفيف وهو سداسي وزنه:

فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن

فحذف ألف «فاعلاتن» الأولى والثانية والأخيرة فصارت فعلاتن، وليس «مستفعلن» الأولى فصارت مفاعلن، وذلك كله زحاف جائز، وزاد في هذا سبباً، وهو حرفان: الهاء من اسم الله عز وجل، واللام من لفظ الفردوس، وهو إكفاء، ولا أعرف مثل هذا البيت»[47].

ثالثاً: أفق التلقي النقدي لدى الآمدي:

إن تحديد الأفق النقدي لدى الآمدي، يفرض الموازنة بين ردود فعله نحو نص البحتري، وردود فعله نحو نص أبي تمام، لكشف مدى التفاعل والتجاوب الحاصل مع كليهما، ثم تسجيل الاندماج أو التعارض بين الأفقين، وبهذا فإني أقول إن القراءة التي تحملها الموازنة هي قراءة تاريخية ومسؤولة، لأنها تهدف بشكل أو بآخر إلى الحسم في قضية «القدم والحداثة» التي عرفها النص

الشعري العربي. وفي هذا الصدد يقول أدونيس: ليست الموازنة مقارنة بين شاعرين، بقدر ما هي مقارنة بين مفهومين أو نظريتين للشعر، قديمة يمثلها البحتري ومحدثة يمثلها أبي تمام»[48].

لقد قيل إن البحتري يكرس لأفق إنتاجي نصي له جذوره، ورؤيته، تشكل عبر تراكم مجموعة من النصوص، وأما أبو تمام فله رغبة واضحة من خلال مذهبه البديعي، في تجاوز السنة الإبداعية المألوفة، ليعرف كل من فعل الكتابة والقراءة لحظة عدول جمالي.

والآمدي على الرغم من التملص الذي أبداه في أكثر من مناسبة، منها قوله: «ولست أحب أن أطلق القول أيهما أشعر عندي، تباين الناس في العلم، واختلاف مذاهبهم في الشعر»[49]. وفي موقف آخر صرح: «فلا تطالبني أن أتعدى هذا إلى أن أفصح لك بأيهما أشعر عندي على الإطلاق، فإني غير فاعل ذلك»[50]. وغير ذلك من العبارات التي أبدى فيها عدم تحمله المسؤولية التاريخية، للفصل بين المذهبين، لكل ما بين السطور اعترافات وميولات ورغبات في مذهب دون آخر كما سيتضح.

وهنا يكون الآمدي قد عبر عن إحساسه بكون قراءة النصوص الإبداعية بلغة التفضيل، يعني الدخول في معركة مع الإنتاج النصي، وصدق أحد الباحثين المحدثين إذ قال: «إذا كان النقد قراءة لمغامرة فإنها أيضاً مغامرة قراءة»[51]. لأن الحكم على تجربة جمالية فيه تحديد لمصيرها، فالتلقي وجهان؛ وجه في اندماج يعني الترحاب والقبول، ووجه فيه تعارض يعني الإبعاد والإقصاء.

أ) الآمدي وأفق إنتاج البحتري:

يستفاد من قراءة الآمدي لنصوص البحتري حصول وعي تام بخصوص الأفق الإنتاجي المكون لها، إذ لا يمكن تجاهل الخصوصيات المميزة لأي نص

إبداعي بعد تلقيه، وهذا ما يلمس من قوله: «فإن كنت – أدام الله سلامتك – ممن يفضل سهل الكلام وقريبه، ويؤثر صحة السبك وحسن العبارة، وحلو اللفظ، وكثرة الماء والرونق فالبحتري أشعر عندك ضرورة»(52).

وتبقى هذه المواصفات أو التوقعات المسبقة لدى الآمدي، أشكالاً وأغراضاً يفترض وجودها لدى أي قارئ لحظة القراءة، حتى يحدث التواصل الأدبي، وهذا ما ألح عليه ياوس عند بنائه لمفهوم «أفق التوقع» إذ: «افترض في القارئ أن يكون ذا حظ كبير ملموس من المعرفة المكتسبة من جراء معاشرته للنصوص، وتبنيه للسنن الفنية التي تميز جنساً أدبياً عن الآخر»(53).

وقبل أن يخاطب الآمدي أفق إنتاج البحتري، اضطر إلى معرفة ما قيل عن هذا الإنتاج، بحيث إنه أصبح يعلم جيداً المكانة التاريخية للبحتري عند جل المتلقين: «وذلك كمن فضل البحتري، ونسبه إلى حلاوة اللفظ، وحسن التخلص، ووضع الكلام في مواضعه، وصحة العبارة، وقرب المأتي، وانكشاف المعاني، وهم الكتاب والأعراب، والشعراء المطبوعين وأهل البلاغة»(54).

وإن كان الآمدي لم يصرح بشكل علني عن ميوله إلى مذهب البحتري، فقد أعرب بشكل ضمني ترسيخ إنتاج الفن القديم القائم على أبجديات «عمود الشعر العربي»، ورغبته الأكيدة في تصريحات علماء الشعر: «وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه، المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له، وغير منافرة لمعناه، فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف، وتلك طريقة البحتري. قالوا: وهذا أصل يحتاج إليه الشاعر الخطيب صاحب النثر، لأن الشعر أجوده أبلغه، والبلاغة إنما إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة، عذبة، سليمة من

التكلف، لا تبلغ الهذر الزائد على قدر الحاجة، ولا تنقص نقصاناً يقف دون الغاية»[55].

وإن كان هذا الكلام يعود كما يعترف الآمدي إلى علماء الشعر، فإن استحضاره في باب «فضل البحتري» دون تعقيب أو رد فعل، يعد استحساناً من لدنه، واقتناعاً به، فحجته داخل فصول الموازنة هي ما نطق به علماء الشعر، فهو يدعو المتلقي إلى البحث عن أئمة الشعر، ومساءلتهم عن أسرار الشعرية المفضلة، يقول: «فإني أدلك على ما ينتهي به إلى البصيرة والعلم بأمر نفسك في معرفته بأمر هذه الصناعة أو الجهل بها، وهو أن تنظر ما أجمع عليه الأئمة في علم الشعر من تفضيل بعض الشعراء على بعض، فإن عرفت علة ذلك فقد علمت، وإن لم تعرفها فقد جهلت»[56].

والدليل هو رجوعه إلى أشعار القدامى افتخاراً بها، فالشعراء القدامى كامرئ القيس، والنابغة، وعنترة بن شداد، وغيرهم هم من أسس «عمود الشعر العربي». فلما أخطأ البحتري في المعنى ذهب يستدل بأشعارهم، كما في قوله:

قف العيس قد أدنى خطاها كلالها وسل دار سُعدى إن شفاك سؤالها[57]

يعقب الآمدي على هذا البيت الشعري «هذا لفظ حسن، ومعنى ليس بالجيد لأنه قال «قد أدنى خطاها كلالها» أي قارب من خطوها الكلال، وهذا كأنه لم يقف السؤال الذي تعرض لأن يشفيه سؤالها، وإنما وقف لإعياء المطي، والجيد قول عنترة، لأنه لما ذكر الوقوف على الدار احتاط بأن شبه ناقته بالقصر فقال:

فوقفت فيها ناقتي، وكأنها فدن، لأقضي حاجة المتلوم[58]

ومن هذه المرجعية في تقويم النص الشعري لدى الآمدي، يفهم أن أفق تلقيه يندمج مع أفق القدامى أصحاب «عمود الشعر»، والبحتري على الرغم من

بعض الأخطاء، فهو خريج مدرسة الطبع كما صرح بذلك الآمدي، كما أنه قرض وفق شعرية عمود الشعر المألوفة لدى العرب القدامى.

وهنا يصح القول باندماج الأفقين؛ أفق التلقي النقدي لدى الآمدي، وأفق إنتاج البحتري، وإن كان الآمدي قد وقف على أخطاء البحتري على مستوى اللفظ والمعنى والصورة والإيقاع، إلا أن هذا من باب التقويم داخل نفس الأفق الإنتاجي، فالأخطاء لا تعني العدول عن تجربة القدامى أو الدعوة إلى إنتاج نص جديد.

والآمدي بهذا الميول إلى مذهب القدامى (عمود الشعر)، يكون قد أعلن عن خبرته وثقافته التي شكلت مفاهيمه ورؤاه، ومعاييره النقدية المحددة قبل مواجهة النص، ومن ثم فإن «تحيزات المرء ومفاهيمه المسبقة تشكل ركناً أساسياً في أي موقف تفسيري»[59].

إن هذه التحيزات الدفينة لدى الآمدي، قد تحدث عنها رواد نظرية التلقي، ورحبوا بها، على اعتبار أن لها دورها في عملية القراءة، خلافاً للانطباعات الذاتية التي يدعون إلى إقصائها، لأنهم يشترطون في القارئ أن يكون حراً حتى لا تحجب عنه الرؤيا الكاملة في عملية التلقي.

وبهذا الاندماج المضمن في الموازنة بين أفق الآمدي والبحتري، يكون الآمدي قد رسخ من جديد الشعرية العربية القائمة على عمود الشعر العربي، إذ: «إن عمود الشعر ليس إلا حكماً جمالياً يعبر عن لحظة اكتمال في الذوق الشعري، فبعد مرحلة التشبع بالتجارب السابقة يتحول عمود الشعر إلى معيار محدد لما يجب أن يكون عليه النص حتى يوسم، ولما ينتظر القارئ من فعل القراءة»[60].

وهكذا فحقيقة الربط بين أفق الإنتاج النصي لدى البحتري وأفق التلقي

لدى الآمدي جاء لتأكيد التجاوب والحوار بينهما، ولتحديد مدى ثبوت منطق السؤال والجواب، لكون التوقعات والانتظارات المطروحة في ذهن الآمدي المتلقي، حاضرة بامتياز في نص البحتري. وبلغة رواد نظرية التلقي فهذا ينم عن حوار تاريخي معقود بين الأسئلة والأجوبة التي يحملها كل من الإنتاج النصي والتلقي النقدي، بحيث إن «كل قراءة موجهة، وكل نقد يجد علي الخصوص ما يبحث عنه»(61).

ب - الآمدي وأفق إنتاج أبي تمام:

أقبل الآمدي على فحص شعرية أبي تمام بإدراك تام لوجهته الفنية التي يريد تأسيسها، والمذهب الذي يريد سنه، كما يعرف خلفية أنصاره الذين يشجعونه على سنته الإبداعية، يقول: «مثل من فضل أبا تمام، ونسبه إلى غموض المعاني ودقتها، وكثرة ما يورد، مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج، وهؤلاء أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة، ومن يميل إلى التدقيق وفلسفة الكلام»(62).

والآمدي قد يبدو موقفه غير واضح من الأفق الإنتاجي لدى أبي تمام، بحيث إنه لم يبين موقه من هذا الجديد الذي فاجأ الجمهور/ المتلقي، فلم يعط التصريح المباشر لأنه يعلم أن هناك متلقين يتذوقون هذا الإنتاج، وهو ما يتضح في عباراته: «وإن كنت تميل إلى الصنع، والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة، ولا تلوي على سوى ذلك، فأبو تمام عندك أشعر لا محالة»(63).

فالآمدي يصف شعرية أبي تمام بصفتين اثنتين: الصنعة والغموض في المعاني، وبهذا يكون قد خرج عن «طرقة العرب»، وابتدع لنفسه «مذهباً شعرياً» يعبر به عن انتمائه الحضاري والفكري المتطور، مما جعل المحافظين كالآمدي وغيره يرغبون في شعر يرسم أفق توقعهم، ويرسخ النموذج الجاهلي في بهائه

وصفائه، فقد لاحظوا في أبي تمام «أن اهتمامه بمعانيه أكثر من اهتمامه بتقويم ألفاظه، على كثرة غرامه بالطباق والتجنيس والمماثلة.. وإذا كان هذا هكذا فقد سلموا له الشيء الذي هو ضالة الشعراء وطلبتهم، وهو لطيف المعاني: وبهذه الخلة دون ما سواها فضل امرؤ القيس؛ لأن في شعره من دقيق المعاني وبديع الوصف ولطيف التشبيه وبديع الحكمة فوق ما في أشعار سائر الشعراء من الجاهلية والإسلام»(64).

ولكن لطيف المعاني يجب أن يشفع بالديباجة الحسنة، وذلك بالعناية باللفظ وحسن نسجه وصحة تركيبه، كما هو عند البحتري، وإنما المعاني التي خيبت أفق توقع الآمدي وباقي أنصار «طريقة العرب» هي المعاني الفلسفية وحكم الهند وأدب الفرس التي جاء بها أبو تمام.

والشاعر عند الآمدي ليس مطالباً بتوظيف معارفه الممثلة في المنطق والفلسفة، لأن الشعر وإن تضمن الحكم والمواعظ والقصص وغيرها، فإن مادته الأساسية هي الخيال والوجدان قبل كل شيء، وكأني بالآمدي يريد أن يقول لأبي تمام أنت لا نصيب لك من الشاعرية، خصوصاً عندما استحضر موقف أهل العلم بالشعر: «قالوا: وإذا كانت طريقة الشعر غير هذه الطريقة، وكانت عباراته مقصرة عنها ولسانه غير مدركاً لها حتى يعتمد دقيق المعاني من فلسفة اليونان وحكومة الهند أو أدب الفرس، ويتجلى أكثر ما يورده منها بألفاظ متعسفة ونسج مضطرب، وإن اتفق في تضاعيف ذلك شيء من صحيح الوصف وسليم النظم قلنا له: قد جئت بحكمة وفلسفة ومعان لطيفة حسنة، فإن شئت سميناك حكيماً أو سميناك فيلسوفاً، ولكن لا نسميك شاعراً، ولا ندعوك بليغاً، لأن طريقتك ليست على طريقة العرب ولا على مذاهبهم، فإن سميناك بذلك لم نلحقك بدرجة البلغاء، ولا المحسنين الفصحاء، وينبغي أن تعلم أن سوء التأليف ورديء اللفظ يذهب بطلاوة المعنى الدقيق، ويفسده ويعميه حتى يحتاج مستمعه إلى طول تأمل، وهذا مذهب أبي تمام في معظم شعره»(65).

إن أبا تمام كان يهدف بالدرجة الأساس، إلى تجاوز الأفق الإبداعي القديم، والبحث عن أفق إنتاجي جديد، لعله لمس توقعات جديدة لقراء جدد، إلا أنه اصطدم بالأفق النقدي لدى الآمدي، الذي أبدى تعارضه الشديد، وإن كان على لسان علماء الشعر. وفي هذا السياق يقول محمود زكي العشماوي: «فقد وجد الآمدي نفسه أمام شاعر يزعم أنه بخروجه على طريقة القدماء في الصياغة، فقد حقق ما لم يحققه الأولون وهو أبو تمام، ولما كان واجب الآمدي أن ينظر في هذا الجديد الذي أخرجه أبو تمام، إلا بعد أن يرده إلى القديم، وبعد أن يضعه معه جنباً إلى جنب، فقد لجأ الآمدي إلى عمود الشعر، وإلى المتوارث القديم ليجعله مقياساً وفيصلاً في الحكم على أصالة أبي تمام أو زيفه»(66).

وحتى لا يكون الحكم على الآمدي نابعاً من فراغ، أطرح بعض الأمثلة الشعرية لأبي تمام، لمعرفة كيف قومها الآمدي، منها وقوفه على قوله:

من الهيف لو أن الخلاخل صورت   لها وشحا حالت عليها الخلاخل

فقد اعتبر وصف أبي تمام للنساء الهيف، خارجاً عن الصواب، لكونه لم يرق إلى العادات المألوف لدى الشعراء القدامى في وصفهم للمرأة الهيفاء: «إن هذا الذي وصفه أبو تمام ضد ما نطقت به العرب، وهو أقبح ما وصف به النساء، لأن من شأن الخلاخيل والبرين أن توصف بأنها تعض في الأعضاء والسواعد، وتضيق في الأسوق، فإذا جعل خلاخيلها وشحاً تجول عليها، فقد أخطأ الوصف»(57).

واستمر الآمدي في وصف رداءة الوصف لدى أبي تمام، مستشهداً بأشعار القدامى فيها وصف للنساء الهيف، يقول: «وقد تصف العرب الخصر بالدقة، ولكن تعطي كل جزء من الجسد قسطه من الوصف، كما قال امرؤ القيس:

طوال المتون والعرانين كالقنا   لطاف الخصور في تمام وإكمال

ألا تراه لما قال «لطاف الخصور» قال «في تمام وإكمال» ولو قال هذا الشاعر «لو أن الخلاخيل صيرت لها حقباً لصح له المعنى، كما قال منصور النمري:

فلو قست يوماً حجلها بحقابها لكانا سواء، لا بل الحجل أوسع[68]

ومن هنا يتضح أكثر أن التواصل لم يتحقق بين أفق التلقي النقدي لدى الآمدي، وأفق الإنتاج النصي الذي أسسه أبو تمام، فالنص خيب أفق توقعه، لعتامة قناته من جهة، ولاختلاف سننه على السنن المعهود لديه من جهة أخرى، فأصبحت النتيجة هي رفض النص جزءاً أو كلاً.

وتبقى الدعوة إلى رسم أفق جديد لدى أبي تمام أمراً غريباً بالنظر إلى الهجوم العنيف الذي لقيته تجربته، ليس فقط من لدن الآمدي، بل من أغب العلماء، فهذا ابن الأعرابي لما سمع شعره قال: «إن كان هذا شعراً فكلام العرب باطل»[69]، وقد كان «شديد التعصب عليه؛ لغرابة مذهبه، ولأنه كان يرد عليه من معانيه ما لا يفهمه ولا يعلمه، فكان إذا سئل عن شيء منها يأنف أن يقول لا أدري، فيعدل إلى الطعن عليه، والدليل على ذلك أنه أنشد يوماً أبياتاً من شعره، وهو لا يعلم قائلها، فاستحسنها، وأمر بكتبها، فلما عرف أنه قائلها قال: خرقوه»[70]. وذلك إسحاق بن إبراهيم الموصلي خاطب أبا تمام لما سمعه ينشد على الحسن بن وهب قائلاً له: «يا هذا لقد شددت على نفسك»[71].

وغير هذه الآراء التي جمعها الآمدي في موازنته، تعبيراً عن التعارض الحاصل والرفض البين لشعرية أبي تمام جملة وتفصيلاً، بحيث إن الخروج على الأصول أو عمود الشعر العربي، يعد خيانة للمعاهدة التاريخية المبرمة بين الشعراء والمتلقين منذ زمن بعيد، وهذا ما أرى شكري والمبخوت يفهمه إذ قال: «إن أقصى ما تجيب عليه كتابات الأسلاف النقدية في هذا المقال هو حملهم

الشعر المحدث على شعر الأولين في ضرب من المفاضلة لمعرفة ما هو مجمع عليه وما هو مختلف فيه»[72].

والأفق الإنتاجي لدى أبي تمام ظل مهمشاً على الرغم من «وجود بعض المثقفين من شعراء ونقاد عصره، الذين غلبت عليهم الدراسات العقلية والفلسفية، يعجبون بفنه الشعري إعجاباً شديداً، لما يشعرون به من لذة في فهم ما دق من معانيه واستغلق من لفظه»[73].

ولا أعتقد أنه من الصواب تهميش أفق إنتاج معين بأفق إنتاج آخر كما صنع الآمدي، مادام أنه كرر في أكثر من مناسبة أن لكل إنتاج جمهوره ومتذوقوه، فكيف يعود إلى أفق العرب القدامى ليوجه شعرية أبي تمام المولودة بأفق جديد، فكان عليه أن يعيَ بأن أبا تمام صاحب الحافظة العجيبة للشعر العربي القديم، وصاحب المختارات المشهورة، أي أنه يعرف جيداً ما نطقت به العرب من أساليب وصور وتشبيهات واستعارات، فلا أعتقد أن أبا تمام صعب عليه الإتيان بمثل ما جاء به الشعراء القدامى أو أنه عجز عن الإبداع داخل السنة العربية القديمة.

والغريب في الأمر أن أبا تمام لما قرض محاكياً للقدامى وصف بالسرقة، لدرجة أن الآمدي جمع ستة وأربعين بيتاً يتهمه فيها بالسرقة من الشعراء، ولما حاول التجديد والابتكار قيل إنه خرج إلى المحال. ومهما يكن من أمر فالدعوة إلى إقصاء التجربة المحدثة من لدن الآمدي يعد تعبيراً عن أفق انتظار منغلق، يهدف إلى إلغاء كل العدول القادم على مر التاريخ، وهذا ما لا يقبله أيضاً أحد النقاد المحدثين: «ونحن وإن كنا نقدر ما أفاده نقد الآمدي في تحكيم المقياس القديم في الشعر إلا أننا نستطيع أن نوافق على اعتبار المقياس القديم أو التقليدي هو الحكم الأخير في القضية، وخصوصاً إذا وقفنا عنده ولم نتجاوزه

أو تشددنا في تطبيقه لدرجة التعسف فإننا بذلك نكون قد فرضنا علي الشعر لوناً واحداً لا يتعداه»(74).

على سبيل الختم:

وهكذا ومن خلال عرضي لأفق التلقي النقدي لدى الآمدي أكون قد وضعت كتاب «الموازنة» في ضوء نظرية التلقي، إذ إن المحطات الثلاث التي وقفت فيها هي الأهم لدى رواد النظرية، فتحديد القارئ في البداية نقطة مهمة لدى الآمدي، الذي قال بأن القارئ النموذجي هو القارئ المتذوق الجامع بين الدربة والعلم بأسرار الشعرية، ثم انتقلت إلى البحث عن مستويات فعل القراءة لديه، فقلت بأن القراءة الموازنة هي بؤرة أطروحة الآمدي، بكونها تهدف إلى توجيه الشعر المحدث بالشعر القديم، لأن القديم متفق على أصالته وجودته، إلى أن انتهيت إلى مسألة خطيرة مفادها أن أفق التوقع لدى الآمدي أفق منغلق، لأنه يلغي الأفق الذي ترسمه التجربة المحدثة لدى أبي تمام، وهذا الانغلاق المعبر عن الجمود والتقليد لا أجد له موقعه في عالم اسمه «الإبداع».

وبهذا التواصل بين التراث النقدي العربي، والنظريات الغربية، أكون قد أحسست بوجود الحوار المتواصل بين مختلف الثقافات على مر التاريخ بحيث إنها نتاج إنساني ينتجه ويستهلكه الجميع، فكلما تعانقت التجارب أمسى هنالك عطاء أوفر ممًا هو منتظر، وإن كان هذا المنطق هو الذي يقتنع به المثقفون النبلاء، فالتراث العربي أسهم من جانبه بشكل كبير في بناء الحضارة الإنسانية منذ الأزل.

الهوامش

1) الآمدي هو أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي الزصل، البصري المولد والمنشأ، كان حسن العلم، جيد الدراية والرواية، أخذ العلم عن الأخفش، والزجاج، وابن السراج، وابن دريد ونفطويه، ومن في طبقة هؤلاء، وله شعر حسن، وتآليف جيدة تدل على بصر صحيح واطلاع واسع، وكان يتعاطى مذهب الجاحظ فيما يصنع من التآليف. له تصانيف كثيرة نذكر منها: 1 – تفضيل امرئ القيس على شعر الجاهليين. 2 – تبيين غلط قدامة في كتابه «نقد الشعر». 3 – المؤتلف والمختلف من أسماء الشعراء. 4 – معاني شعر البحتري. 5 – الرد على ابن عمار في مخطأ فيه أبا تمام. 6 – فرق ما بين الخاص والمشترك من معاني الشعر. 7 – كتاب فعلت وأفعلت. وكتاب الموازنة الذي هو قيد الدراس. توفى أبو القاسم الآمدي في عام سبعين وثلاثمائة (370) من الهجرة.

2) إيزر: فولفغانغ إيزر هو أحد رواد نظرية التلقي البارزين، عمل أستاذاً بجامعة كونستانس الألمانية حتى اضطلع هو وزميله «ياوس» بمهمة إصلاح الدراسات الأدبية من خلال المحاضرات والبحوث والمؤتمرات التي انتهوا فيها إلى فكرة النظرية الجديدة.

3) ياوس: هو فقيه مدرسة كونستانس الألمانية في الستينات، من الذين اصطلحوا مناهج الثقافة والأدب في ألمانيا، باحث لغوي رومانسي، متخصص في الأدب الفرنسي، متطلع إلى التجديد في معارفه الأكاديمية، وقد قدم في درسه الافتتاحي بجامعة كونستانس لسنة 1967 آراءه الجديدة المتعلقة بجمالية التلقي.

4) الموازنة: 373 وما بعدها.

5) مفهوم الأدبية: 145.

6) نجد في الموشح للمرزباني نماذج عديدة حول التلقي الارتجالي لدى العرب، كحكومة جندب بين زوجها امرئ القيس وعلقمة (ص 35-36)، ورأي النابغة في شعر حسان بن ثابت (ص 78)، ورأي أبو نواس في الشماخ (ص 87)، ورأي الأصمعي في المهلهل بن ربيعة (ص 94)، وحكومة نوار بن زوجها الفرزدق وجرير (ص 147).

7) جمالية الألفة، 56.

8) الحيوان: ج 132/3.

9) الموازنة: 373.

10) فعل القراءة: 20.

11) طبقات فحول الشعراء: 60.

12) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 100.

13) الموازنة: 372 وما بعدها.

14) المعنى الشعري في التراث النقدي: 180.

15) قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث: 375.

16) الموازنة: 372.

17) نفسه: 128.

18) نفسه.

19) نفسه.

20) نفسه.

21) النقد المنهجي عند العرب: 124.

22) الموازنة: 171.

23) نفسه: 171.

24) نفسه: 171 وما بعدها.

25) نفسه: 264.

26) نفسه.

27) نفسه: 189.

28) نفسه: 189 وما بعدها.

29) الجوانب الدلالية في نقد الشعر في القرن الرابع الهجري: 302 (بتصرف).

30) الموازنة: 344.

31) نفسه: 344.

32) نفسه: 344 وما بعدها.

33) فعل القراءة: 101.

34) قراءة النص وجماليات التلقي، بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي: 22.

35) الموازنة: 380.

36) نفسه: 227.

37) نفسه: 228.

38) نفسه: 333 وما بعدها.

39) نفسه: 234.

40) النظرية النقدية عند العرب: 308.

41) أسس النقد الأدبي عند العرب: 446.

42) نقد الشعر: 64.

43) الموازنة: 271.

44) نفسه: 271.

45) نفسه: 271.

46) نفسه: 370.

47) نفسه: 370 وما بعدها.

48) الثابت والمتحول: 2.

49) نفسه: 11.

50) نفسه: 372.

51) التلقي الأدبي: 16.

52) الموازنة: 11.

53) نظرية التلقي. إشكالات وتطبيقات: 74.

54) الموازنة: 10.

55) نفسه: 380.

56) نفسه: 376.

57) نفسه: 345.

58) نفسه.

59) نظرية التلقي (مقدمة نقدية): 123.

60) جمالية الألفة: 83.

61) التلقي الأدبي: 23.

62) الموازنة: 10.

63) نفسه: 11.

64) نفسه: 378.

65) نفسه: 381.

66) قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث: 416.

67) الموازنة: 131.

68) نفسه: 132.

69) نفسه: 21.

70) نفسه: 23.

71) نفسه: 21.

72) جمالية الألفية: 89.

73) الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم: 71.

74) قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث: 417.

المصادر والمراجع

1) أسس النقد الأدبي عند العرب. د. أحمد بدوي – دار نهضة مصر – القاهرة (بدون تاريخ).

2) الثابت المتحول، ط 5 أدونيس. ط 2. دار الفكر. (1986).

3) جمالية الألفة، النص ومتقبله في التراث النقدي، شكري المبخوت، بيت الحكمة. قرطاج تونس. (1993).

4) الحيوان، أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تح وشرح عبدالسلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (دون تاريخ).

5) الجوانب الدلالية في نقد الشعر في القرن الرابع الهجري، د. فايز الداية، ط1، دار الملاح للطباعة والنشر. دمشق (1987).

6) الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم، تاريخها وقضاياها، د. عثمان موافي، مؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية (دون تاريخ).

7) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني. القاهرة (دون تاريخ).

8) فعل القراءة. نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، فولفغانغ إيزر. ت حميد لحميداني، الجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل مطبعة الناح الجديدة، الدار البيضاء (1995).

9) قراءة النص وجمالية التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (دراسة مقارنة) د. محمود عباس عبدالواحد، ط 1، دار الفكر العربي. القاهرة (1996م).

10) قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، د. محمود زكي العشماوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر (1979).

11) مجلة سال، التلقي الأدبي، ترجمة محمد برادة، ع 6، خريف شتاء (1992).

12) مجلة كلية الآداب بالرباط (نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات)، مطبعة النجاح الجديدة (1993).

13) مفهوم الأدبية في التراث النقدي، توفيق الزيدي، سيراس، تونس (1985).

14) المعنى الشعري في التراث النقدي، د. حسن طبل، مكتبة الزهراء (1985).

15) الموازنة بين الطائيين (البتري وأبي تمام) الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي، تح محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العلمية، بيروت لبنان (دون تاريخ).

16) الموشح، مآخذ العلماء على الشعر في عدة أنواع في صناعة الشعر، المرزباني، تح علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي. القاهرة (دون تاريخ).

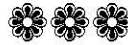
17) نقد الشعر. قدامة بن جعفر، تح محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الكتب العلمية (دون تاريخ).

18) النقد المنهجي عند العرب. محمد مندور، دار نهضة مصر للطباعة والنشر. القاهرة (دون تاريخ).

19) نظرية التلقي (مقدمة نقدية). روبرت، س، هولاب، ت خالد التوزاني، الجيلالي الكدية، ط 1، منشورات علامات، مطبعة المتقي، برينتر، المحمدية، (1999م).

20) النظرية النقدية عند العرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري، د. هند حسين طه، دار الرشيد للنشر (1981).

21) اوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي علي عبدالعزيز الجرجاني، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، ط 4، م عيسى البابي الحلبي وشركاؤه (1966).



مراجعـــات

قراءة في كتاب

«علوم الأرض في المخطوطات الإسلامية»

عائض بن سعيد القرني

لا تعدو هذه القراءة أن تكون عرضاً موجزاً لهذا الكتاب الذي صدر ضمن سلسلة أبحاث المؤتمر الخامس لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بعد عدد كبير من منشورات هذه المؤسسة العلمية التي تصدر في مقرها في لندن، وقد حظي هذا الكتاب الصادر عام 2005م/1426هـ، بتقديم رئيس المؤسسة الشيخ أحمد زكي يماني الذي أفضل في تلك المقدمة بالحديث عن خصائص النصوص التراثية لمختلف العلوم الإسلامية وما يكتنفه تخطيطها من صعوبات لا يضطلع بها إلا أولو الفهم والاختصاص. وأوضح أن العناية بإخراج تلك النصوص أحد المحاور التي ارتكزت عليها سياسة العمل في مؤسسة الفرقان، كما أشار إلى التخطيط لهذا المؤتمر الذي قدمت فيه أوراق عمل علمية ودراسات بحثية لعدد من جهابذة الفكر والعلم.

ولعل المطلع على هذه الأوراق التي سعى إلى تحريرها في هذا الكتاب الأستاذ الكتاب إبراهيم مشوح يجد عمق الطرح ووضوح الرؤية وتأصيل المنهج.

قسم الكتاب إلى عدة أقسام بحسب الأوراق دون وضع فصول وأبواب، بحيث غطى 386 صفحة، بيد أننا نستطيع أن نقسمها بحسب الجلسات التي عقدت في المؤتمر، فالجلسة الأولى كانت تعنى بعلم الجغرافيا في التراث الإسلامي، قدم فيها الأستاذ الدكتور رشدي راشد ورقة بعنوان العلوم الرياضية المتعلقة بكوكب الأرض أورد فيها كيفية الأسلوب الذي يتبعه مرتبي الفهارس للمخطوطات مبتدئاً بعلوم القرآن ومنتهياً بالعلوم الرياضية والفلكية، واستشهد على ذلك بما وصفه بروكلمان في كتابه تاريخ الآداب العربية، ومن اتبع تلك الطريقة بعده.

وتوقف مع فكرة العلاقة بين العلم والعمل، والعلم والفن، وكيف كان السابقون يصنفون كتبهم بوصفها نظام عرض فقط، وبوصفهم هم أيضاً صانعي فهارس لا مؤرخي علوم. فكانت العلوم تحشر حشراً في تلك المصنفات، كما هي لدى الفارابي وابن سينا، بعد سرد عدد من العلوم التي انضوت تحت قائمة تلك العلوم المصنفة، علم الحيل وعلم المقاييس خلص إلى أن تلك العلوم تعود أساساً إلى التفكير في كوكب الأرض حتى القرن العاشر؛ وكان له علاقة وطيدة بالرياضيات، مستعرضاً عناية المصريين والبابليين والإغريق منذ فجر التاريخ بالفلك وعلم الهندسة وعلم الجغرافيا، وتوقف أخيراً على جهود بعض علماء المسلمين في فروع تنامت من هذه العلوم الكلية على يد هؤلاء العلماء كالبتاني، والبيروني، وابن الهيثم وآخرين غيرهم.

وصرح في خاتمة ورقته بلوم شديد على قلة العناية المخصَّصة للمخطوطات العربية وتحقيق نصوصها، وكذلك لتاريخ العلوم في الإسلام من قبل المعاصرين.

في الورقة الثانية التي قدمها الأستاذ الدكتور عبدالله يوسف الغنيم بعنوان «نظرات في تحقيق النَّص الجغرافي» حاول فيها أن يعرّف بأوجه القصور

التي يعانيها المشتغل بالتراث. وموضحاً أسلوب التعامل مع النصوص الجغرافية والخرائط والمصطلحات معتمداً في ذلك على خبرته الواسعة في مجال المعايشة والتحقيق لهذا التراث.

وقد أورد بعض الأمثلة والنماذج من ذلك القصور. وربما كان سبب هذا القصور تقادم عهد النشر والتحقيق لتلك النصوص في القرن التاسع عشر، والإشكال ليس في تلك النشرة فحسب، وإنما فيمن جاءوا بعدهم حيث تم الاعتماد في التحقيق على ما سبق من هذه النصوص المحققة، وبالتالي تكرار الأخطاء، ومن أمثلة ذلك عندما نشر «فستنفلد» المستشرق الألماني كتاب «معجم ما استعجم» للبكري بين عامي (1870 و1877م)، معتمداً على بعض النسخ في كامبردج ولايدن، ثم ينشره الأستاذ مصطفى السقا في القاهرة بين عامي (1945-1951م) على تلك الطبعة، وعلى الرغم من اكتشاف طبعات أخرى للكتاب، ووجود بعض التعليقات والهوامش على بعض النسخ إلا أن السقا لم يستفد من ذلك.

وبعد عرض بعض الأمثلة، اقترح إعادة النظر في الكتب التي تم تحقيقها خلال العقدين الأخيرين، لاسيما لدى تلك الفئة من المحققين الذين لا يمتلكون من أدوات التحقيق وفنونه شيئا، وأساؤوا إلى نصوصه إساءة بالغة، كما تعرض إلى ضرورة مشاركة الجغرافي المختص في تحقيق النصوص الجغرافية وتحليلها، لمعرفته بالمفاهيم والمصطلحات المستعملة في الكتابات القديمة. وخلص في نهاية الورقة إلى عدد من التوصيات، لعل من أبرزها: تكوين لجان علمية مكونة من المختصين يعهد إليها بتحقيق بعض المخطوطات من النصوص التراثية، وإعداد معجم للمصطلحات الجغرافية المستخدمة في كتب التراث الجغرافي، وتقويم الدراسات والبحوث التي كتبت حول التراث الجغرافي العربي.

في الورقة الثالثة التي تقدم بها إبراهيم شبُّوح بعنوان: «أنظار في بعض

مشكلات النص الجغرافي التراثي» وضمن «الجلسة الثانية» استعرض الجهود التي قام بها المستشرقون في نشر النصوص التراثية الجغرافية منذ القرن السادس عشر، مبتدئاً بكتاب «نزهة المشتاق» للإدريسي الذي نشر في روما سنة 1592م. فعلى الرغم من كونها رصيداً معرفياً ضخماً إلا أن استعمالها لدى الباحثين العرب كان محدوداً. معللاً بندرة تلك الأصول وانقطاعها التام عن سوق الكتاب العربي، ذلك في فترة ما قبل الستينات. أما بعد الستينات فبدأت بعض المكتبات بتصويرها وترويجها في أسواق المعرفة. وانتقد خلو تلك المصادر من أسماء علمية تراثية زادت وطورت كثيراً من العلوم والمفاهيم كالخوارزمي والبتاني وأضرابهم. مركزاً في ذلك على الجغرافيا الرياضية. واسترسل في ورقته لذكر بعض الفجوات الحادَّة التي تشترك فيها أكثر النصوص قدماً ورواجا، وقد أدركها القدماء أنفسهم.

ذكر من ذلك الخلل اختلال الترتيب، شدة الاختصار، عدم الضبط للحقائق وقدَّم عدداً من الأمثلة والشواهد على ذلك في كتب الإدريسي والمقدسي والبكري.

وختم ورقته بإشادة ببعض الأفراد والمؤسسات من نشر نصوص جغرافية إقليمية كالأستاذ الدكتور عبدالله الغنيم في الكويت، ومحمد علي الأكوع في اليمن، وأيمن فؤاد سيد في مصر. ولكنها تظل بدايات تصحيحية فردية.

كما قدَّم الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي في «الجلسة الثالثة» ورقة بعنوان: «تاريخ الأدبيات الجغرافية في العهد العثماني» استهلها بربط تلك الأدبيات بما سبق العهد العثماني من التراث العلمي والثقافي، ولكنها بحكم التوسع في الرقعة الجغرافية حتى أصبحت إمبراطوريَّة وانفتاحها على كثير من الثقافات، وأضافت بعداً جديداً في تلك الأدبيات وانفتحت على الجغرافيا الحديثة خاصة في أوروبا. وعلى الرغم من أن الجغرافيا لم تكن جزءاً من مناهج

المدارس إلا أن الجغرافيا تطورت بحكم القوة البحرية العظمى في تخوم وأطراف الإمبراطورية، والملاحظ لتلك الأدبيات الجغرافية أنها تتسم بتواجد الشرق والغرب معاً الجغرافيا الإسلامية، وما استجد من رسم الخرائط في الثقافة الغربية.

استعرض في ورقته بعض المصنفات لعلماء عثمانيين منهم سياهي زادة (ت 997هـ) في كتاب أسماه «أوضح المسالك» وكذلك عاشق محمد عمر في القرن الحادي عشر الهجري وكتابه «مناظر العوالم». وقسَّم المجالات التي كتب فيها أولئك العلماء إلى مستويات منها: متابعة التراث الإسلامي التقليدي، كتب المنازل لأغراض عسكرية عجائب المخلوقات. ثم تطور الطرح، فبدأت بواكير الأدبيات الحديثة، فـ «كتاب البحرية» الذي صنعه أمير البحر الملاح بيري رئيس، في أواخر القرن العاشر شجع فيه استخدام الخرائط والبوصلة، لاسيما خريطتين للعالم تحتوي على معلومات صحيحة، بحسب ما أكده المتأخرون من الجغرافيين وقد أفاد في هذا الكتاب من المؤلفات الجغرافية للملاحين البنادقة والجنوبيين والإسبان والبرتغاليين والعثمانيين، وكذلك من الأمثلة على نجاح هذه المدرسة المتأخرة في الجغرافيا ما قدمه الحاج أحمد التونسي (ت 967هـ). والأطلس الذي وضعه علي مجار (935هـ)

خلاصة القول إن الجغرافيين العثمانيين استطاعوا الحصول على معلومات عن الشرق والغرب، في وقت عزَّ ذلك على الأوروبيين، مما يجعلنا نرى أنهم كانوا أكثر تقدماً في هذا المضمار.

لقد توسع الدكتور أوغلو في دراسته هذه بطرح الأمثلة واستعراض عشرات الكتب التي أنتجها العثمانيون عبر فترة حكمهم للعالم الإسلامي، وتوقف مع بعضها محللاً وناقداً ومستنتجاً. ومستعيناً بكثير من الرسوم الداعمة لآرائه والمقتبسة من تلك الطروحات.

أما الورقة التي تقدم بها الدكتور «جان جست ويتكام» بعنوان «م. ج. دي خويه وتحقيق النصوص الجغرافية العربية» فقد استهلها بقصة عبدالله فكري و«محمد أمين فكري إلى لايدن ولقائهما بهذا العالم «مايكل جان دي خويه» أستاذ اللغة العربية في لايدن، والقيم على المجموعات الشرقية في مكتبة الجامعة، فضلاً عن مشاركته كمؤلف في فهرس المخطوطات الشرقية والعربية في المجموعات الهولندية. واستعرض حياته منذ الصغر وطموحاته عبر عدة صفحات حتى وصل إلى سنة 1866م عند حصوله على رتبة أستاذ فوق العادة، وأستاذاً لكرسي اللغة العربية في لايدن، ثم تقاعده بعد أن أصبح أحد عظماء فقه اللغة في عهده. عكف خلال حياته على طباعة عدد كبير من النصوص، حتى أصبح مكتبه مصنفاً لتحقيق النصوص وشارك طلابه في هذا العمل بين تصحيح وفهرسة وطباعة.

ولعل أشهر الكتب التي عنى بإخراجها كتب اليعقوبي والإدريسي مشاركة مع أستاذه (دوزي) والبلاذري، وأجزاء من تاريخ الطبري كل ذلك في كتب الجغرافيا والتاريخ، ولكنه لم يتوقف عند ذلك، بل نشر أيضاً ديوان مسلم بن الوليد «صريع الغواني»، وكتاب «الشعر والشعراء» لابن قتيبة، وغيرها.

كان من أسباب شهرة دي خويه قيامه وحده بتحقيق ما سماه مكتبة الجغرافيين العرب، وهي سلسلة في ثمانية مجلدات، تحتوي على نصوص جغرافية لكتاب مسالك الممالك للاصطخري، المسالك والممالك لابن حوقل، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي، مقتطفات من كتاب الخراج لقدامة بن جعفر، الجزء السابع من كتاب الأعلاق النفيسة لابن رسته، كتاب البلدان لليعقوبي، وأخيراً كتاب التنبيه والإشراف للمسعودي.

وقد زودت جميعها ببعض المعلومات من المخطوطات المستخدمة ولعل

القناعة التي كانت لدى دي خويه بأن العمل كفريق متعاون، وكذا التعاون الدولي بين العلماء سر نجاح المشروعات التي قام بها، خاصة إذا كانت المشاريع بتلك الضخامة.

وكانت نظرة الكاتب هنا «جان جست ريتكام» نظرة احترام وتقدير لعمل دي خويه فيصفه كغيره من علماء دراسات الشرق بأنه صاحب الذوق السليم الذي استطاع أن يبتعد عن فخ الإفراط، ويتمثل المستوى والسجل الصحيحين للغة، وباعتبار أن تحقيق النصوص ليس بالعملية الآلية كما يظن بعض المحققين.

فمعرفة المحقق بميدان العلم الذي يندب نفسه إليه، تكتسب مزيداً من الأهمية النسبية، مقارناً عمله بعمل «لانشمان» الذي كانت له مدرسة في التحقيق تختلف نوعاً ما.

واختتم ورقته بسؤال طريف لضيوف دي خويه الذي ذكرناهم في مقدمة ورقة ويتكام. ففي إحدى الجلسات لعبدالله فكري وابنه محمد مع مضيفهما توجها إليه بعد تحقيق هذا الكم من المخطوطات عن جزيرة واق الواق الأسطورية. ولم يخيب ظنهما، بل قال: هي اليابان!

وزوَّدهما بمعلومات مكتملة عن المصادر العديدة حول بلاد واق الواق، وتعليل لأصل الاسم، وطرح حججاً قاطعة مؤيدة لما ذهب إليه.

أما الدكتور أيمن فؤاد سيِّد فقد قدَّم ورقته في الجلسة الثالثة للمؤتمر وكانت بعنوان: «النصوص الجغرافية غير المنشورة: حصر وتقييم»، فكانت أبرز النقاط التي أثارها تتمثل فيما يأتي:

«إن المسلمين عرفوا اعتباراً من القرن الثالث الهجري نمط الجغرافيا الوصفية بعد أن تعرفوا على التراث اليوناني في الجغرافيا والفلك ونقلوه إلى العربية»، وكان ذلك مربوطاً بصورة وثيقة بأدب الرحلات. ولعل السبب في ذلك

كثرة المؤلفين في تلك الفترة وفي القرن الرابع، وقد أطلق على هذه المصنفات كراتشوفسكي اسم «المدرسة الكلاسيكية للجغرافيا العربية» كانت تعنى هذه المدرسة بوصف المسالك والممالك مصحوبة بالمصورات الجغرافية «الخارطات» وفيما بين القرنين السادس والعاشر للهجرة حصل بعض التراجع في التأليف الجغرافي العربي، فيما عدا بعض الاستثناءات لدى الإدريسي والحموي فكانت هذه الفترة معنية بتلخيص المعلومات ونقدها فحسب، بينما كانت العراق مركز النشاط الجغرافي في العصر السابق، تراجع دوره ليحل مكانه مصر والشام في عصر المماليك، فازدهر في هذا العصر نمط الموسوعات وأدب الخطط.

تعرض أيضاً الدكتور أيمن سيد في ورقته لكتب الجغرافيا الرياضية فقد كان للجغرافيين إسهاماً جيداً، وذلك منذ ترجمت كتب اليونان في القرن الثاني، لاسيما كتابي «التربيع» الذي عمله ثاوون الإسكندراني والمجسطي، وكلاهما لبطليموس. وكذا كتاب الجغرافيا الذي ترجم أكثر من ترجمة آنذاك.

في عهد الخليفة المأمون تم تأسيس مرصد فلكي في بغداد، وتم تأليف العديد من الجداول الفلكية، وللأسف فقد أكثرها، ولم يبق منها سوى ما تم اقتباسه من بعض العلماء كالمسعودي والزهري في القرن السادس.

تناول أيضاً المصنفات الجغرافية خلال القرنين الثالث والرابع وقسمهما إلى نوعين: مؤلفات تتناول جغرافية العالم مع التفصيل لدار الإسلام يمثلها ابن خرداذبة واليعقوبي وابن الفقيه والمسعودي ومركزها العراق. ومؤلفات تتناول دار الإسلام فقط واصفة كل إقليم بطريقة منفردة. ولم تتعرض لسواها، ويمثلها كتابات أبي زيد البلخي، والاصطخري وابن حوقل والمقدسي.

وبطبيعة الحال كان هناك تمايز بينها، فالبعض معنيٌّ وخبير بشؤون الشرق كإيران، والآخر معنيٌّ وخبير في جغرافية الغرب الإسلامي وكلٌّ أبدع فيما تعرض له.

وتعرض لدور المستشرق الهولندي الذي ذكرناها سابقاً دي خويه، ودوره في إخراج تلك الكنوز التراثية في مكتبته الجغرافية ثم تحدث عن دور بعض الباحثين المعاصرين في الكشف عن كثير من المخطوطات والنصوص الجغرافية في مكتبات العالم، منهم الدكتور صلاح الدين المنجد.

وتوقف أيضاً عند المعاجم الجغرافية ونشأتها لدى العرب في وقت مبكر، فقد نشأت في بيئة اللغويين أو من سماهم ياقوت الحموي «طبقة أهل الأدب» وهم الذين قصدوا ذكر الأماكن العربية والمنازل البدوية، ثم تطور هذا النوع حتى بلغ غايته في القرن الخامس الهجري على يد أبي عبيد البكري في كتابه الشهير «معجم ما استعجم» ثم لدى ياقوت الحموي في كتابه «معجم البلدان».

وعرَّج في ورقته على كتب الجغرافيا في المغرب والأندلس، متحسراً على ما فقد من مصنفات لهذه الأقطار، إذ لم يصل سوى ما كتبه الشريف الإدريسي بوصفه كتاباً كاملاً، أو ما كتبه الرازي في منتصف القرن الرابع الهجري مقدمة لكتابه «أخبار ملوك الأندلس» وكتاب «الجغرافيا» لمحمد بن أبي بكر الزهري، وكتاب أحمد العذري «نظام المرجان في المسالك والممالك» وغيرها فلم يبق سوى وريقات غير مرتبة لبعضها أو قطع صغيرة تدل على تلك المصنفات، ومما استعرضه في ورقته كتب الخطط «الطبوغرافيا المحلية، وتظهر في مقدمات الكتب التي تناولت تاريخ المدن الإسلامية الكبرى كتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وتاريخ دمشق، لابن عساكر، ولم تفرد كتب في الخطط في مؤلفات إلا مؤخراً على يد المقريزي في القرن التاسع الهجري، ولكن هناك بعض الكتب لم تصل عنيت بهذا الشأن منها كتاب «خطط مصر» لمحمد بن بركات النحوي في القرن السادس. وكتاب الروضة البهيَّة الزاهرة في خطط المعزِّية القاهرة» للقاضي محيي الدين أبي الفضل بن عبدالظاهر. وألمح إلى بعض المصنفات التي تناولت الخطط.

كما أورد ضمن أفكار هذه الورقة «كتب الزيارات» وهي المصنفات التي تناولت المدن والمواضع المقدسة التي تشد إليها الرحال، وقد تميزت هذه النوعية بتفاصيل لغوية وتاريخية، وكان الهدف منها أن تكون دليلاً لإرشاد الناس إلى كيفية الزيارة. كان من أبرز هذه المصنفات كتاب: «الإشارات إلى معرفة الزيارات» لعلي العروي المتوفى سنة 611هـ، و«الدارس في تاريخ المدارس» لعبدالقادر النعيمي المتوفر سنة 648هـ. وعُني بعضها بالأضرحة والقبور خاصة لدى الصوفية ككتاب: «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار» للموفق ابن عثمان المتوفى سنة 615هـ.

ولم يفت الدكتور أيمن أن يتعرض لكتب الموسوعات، لاسيما في العصر المملوكي، إثر ما تعرضت له الثقافة العربية والإسلامية من ضياع بعد الغزو المغولي. فلا نكاد نذكر الموسوعات العربية قديماً حتى يتبادر إلى أذهاننا القلقشندي الذي أفرد للجغرافيا مكاناً مرموقاً. وكذا فعل غيره. ولكن الملفت للانتباه أن أغلب أولئك لم يُعدُّوا من العلماء، وإنما كانوا في الأصل كتاباً نابهين في دواوين الإنشاء. وفي هذا المقام استعرض عدداً من تلك الموسوعات منها: «مباهج الفِكَر ومناهج العبر» للوطواط المتوفى سنة 718هـ. وكتاب «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» لابن فضل الله العمري المتوفى سنة 749هـ.

ومما أورده أيضاً كتب الجغرافيا الإدارية التي انتشرت في العصر المملوكي، بوصفها مراجعاً إدارية واقتصادية لكتَّاب الدواوين كان من أهمها كتاب: «المنهاج في أحكام علم خراج مصر» كتبه في نهاية العصر الفاطمي القاضي علي بن عثمان المخزومي المتوفى سنة 606هـ. و«لمع القوانين المضية في دواوين الديار المصرية» لعثمان النابلسي (132هـ).

ووجدت كتب العجائب والغرائب مكانها في هذه الورقة إذ توقف الدكتور أيمن مع أهم المصنفات التي عنيت بهذا الأمر. توقف مع مؤلفات إبراهيم بن

وجف شاه، الذي اختلف المؤرخون في عصره وإن كان البعض يرى أن ذلك كان في القرن السادس. عمد فيها بحسب ابن إياس إلى تاريخ مصر وتسجيل الأخبار الغريبة، كان مسمى مصنفه «العجائب الكبير».

في ورقة الدكتور سيد نعمان الحق التي بعنوان: «مخطوطات الخيمياء وأنموذج المدونة الجابرية» وضمن الجلسة الرابعة فينفي نسبتها إلى العالم العربي جابر بن حيان، على الرغم من ورود ذلك في كثير من المخطوطات، ويعزوها إلى مؤلف عام. ثم يذكر ما يعضد هذا الرأي لدى بعض الباحثين كان من أولهم «بول كراوس» في مؤلفه «جابر بن حيان مساهمة في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام» يخلص فيه إلى أن مؤلفي هذه المدونة يعود إلى مؤلفين ينتمون إلى الطريقة الإسماعيلية، وأنها كتبت فيما بعد النِّصف الثالث الهجري.

بينما يرى «بيير لوري» احتمال وجود نواة صغيرة من الأعمال الأصلية لجابر بن حيان. أخذ بعد ذلك يستطرد في ورقته ليتحدث عن تاريخية هذه الأفكار وعن سياقها المنهجي، وتحقيق نصوصها، مستعرضاً مفهوم هذا المصطلح «الخيميائية» الذي يعنى أساساً بتحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، وأنها الإرهاصات الأولى لعلم الكيمياء، وكيف اتسعت لكل هذا الخليط من الأفكار والموضوعات ما بين دينية وسياسية، وأجناس التكوين الشيعي والدعاية المذهبية، وورود أسماء كثير من الفلاسفة اليونان والإغريق كمرجعيات، وتضمين بعض نصوص أرسطو، واستشهادات من أرشميدس وإقليدس، وسقراط وبالينـاس. مما يجعل المتفحص لهذه الموسوعة وتعدد المصادر وتشتت الموضوعات في حيرة من أمره. وتحدث عن الصعوبات التي تواجه المحقق في تفسير النصوص الجابرية ويخلص في خاتمة الورقة أنه بالرغم من إيراد مثل هذه الصعوبات والغموض في المدونة الجابرية، إلا أنها مادة خصبة ومثيرة تفيد مؤرخي العلوم والأديان والفلاسفة والمذاهب الباطنية، وكذا الباحثين في الأنثروبولوجيا.

«جواهر نامة نظامي: أقدم نص فارسي عن الأحجار الكريمة» كان هذا عنوان الورقة التي قدمها الدكتور إيراج أفشار، ضمن الجلسة الخاصة من جلسات المؤتمر، وتحدث فيها عن وجود ستة وثلاثين نصاً بالعربية، وعشرة بالفارسية كتب حول علم الجواهر والمعادن، حتى بداية القرن الحادي عشر الهجري، ولكن أقدم هذه النصوص الفارسية هو كتاب جواهر نامة نظامي الذي كتب عام (592هـ)، وكيف أنه يسعى إلى تحقيقه، إذ إنه لـمّا يخرج محققاً بعد.

ثم يورد أهمية هذا الكتاب باعتبار أن مؤلفه وأسرته يعملون جواهريين في صقل الحجارة الكريمة والذهب، وبالتالي تسجيله كثيراً من تجاربه الشخصية، فضلاً عمّا سمعه من تجار الجواهر، وذكر المصادر التي ذكرت هذا الكتاب، ثم شرع في مناقشة أفكاره بعد أن توقف مع عنوانه، واسم مؤلفه ونسخه المخطوطة في المكتبات وخلص أن اسمه فريد الملّة والدين محمد بن أبي بركات الجوهري النيسابوري.

تحدث بعد ذلك عن الجديد في كتاب «جواهر نامه نظامي» مقارناً بينه وبين كتاب «الجماهر» لأبي ريحان البيروني الذي نقل ثلث كتابه تقريباً من هذا المصنف.

وكان تقسيم الكتاب إلى أربع مقالات على الصورة الآتية:

المقالة الأولى: في خصائص العناصر المعدنية وبها أربع مقالات.

المقالة الثانية: في اللآلئ والجواهر وما شابهها، وأسعارها والمعلومات التي تدور حولها.

المقالة الثالثة: قسمها إلى عشرة أقسام، حول المعادن مثل: الكبريت، الزئبق، الذهب، الفضة، النحاس، القصدير، الرصاص، الحديد، الخارصين، الحديد الصيني «وهو سبيكة تستعمل في صنع المرايا».

المقالة الرابعة: أنواع الميناء والطلاء، وتصنيع كل منها ومركباته.

وذكر أخيراً أن أهم أقسام الكتاب ما كان يتحدث عن اللآلئ والفيروز.

أما ورقة الدكتور إحسان عباس ضمن «الجلسة الخامسة» التي كانت ضمن الجلسة الخامسة فقد قدمها بعنوان: «تجربة صغيرة في نص جغرافي».

أوقف ورقته على تجربته في كتاب «الروض المعطار» لمحمد بن عبدالله بن عبدالمنعم السبتي، ذكر في ذلك رحلته العلمية إلى بعض المكتبات المعنية بالمخطوطات، وكيف كان معنياً أولاً بترجمة صاحب الكتاب، ومن ثمْ بتحقيقه بعد أن صوره من مكتبتي بيرم شاه التابعة لنور عثمانية باستنابول، ثم من مكتبة عارف حكمت عبر صديقه المحقق والعلامة زهير الشاويش.

ذكر من ضمن الصعوبات التي وجدها في ذلك صعوبة العثور على ترجمة وافية للمصنف، فأغلب المصادر تورد اختصاراً لنسبه الطويل نسبياً، واستطاع أن يجمع تلك الشذرات من كتب عدّة معنية بنسبة وأساتذته وجهوده العلمية وظل دوره في تنقيح تلك الأخبار الواردة على تناقضاتها أحياناً لدى بعض المترجمين كصاحب نفح الطيب «المقري».

من أهم النتائج التي خرج بها حيال هذا الكتاب: أنه ليس من مدينة سبتة كما يورد المقرّي، بل هو أندلسي، وأنه لم يكن من القرن الثامن، كما يستنتج من بعض الأحداث التي أوردها في كتابه التي حدثت في القرن التاسع، وكذا ترجمة حاجي خليفة لها بأن وفاته سنة (900هـ).

وختم ورقته الصغيرة بما اتبعه من منهج في هذا الكتاب، مما يدل على ضآلة دوره الجغرافي، فمن ذلك أنه يقتصر على ذكر الأماكن المشهورة فحسب، لا يورد إلا المكان الذي اتصل بقصة أو حكمة أو خبر مشهور.

ومن المآخذ التي كان يقع فيها في كتابه تكرار الأخبار، بحسب المصادر التي يستقي منها وغالباً ما تكون من المسالك والممالك للبكري، ونزهة المشتاق للإدريسي.

وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب الروض المعطار حافل بالفوائد.

في الجلسة السادسة والأخيرة قدم الدكتور «ماوروزرنتا» ورقته في هذا المؤتمر بعنوان: (مقالة ابن رشد حول الطعوم – أهي جزء من كتابه المفقود «كتاب النيات»؟).

كانت غالبية الأبحاث لدى المسلمين في العصور الوسطى شحيحة بدراسة علم النبات «أما ما كان موجوداً فهو محصوراً في ذكر قوائم بأسماء النباتات وأوصافها، ولكن هناك بعض العلماء كانوا متأثرين بما قدمه أرسطوطاليس في كتابه «عن النباتات» وما قدمه نيوقراطيس في تاريخ النباتات وترجمت هذه المصنفات إلى العربية، فكان ذلك مصدراً جيداً لابن سينا في كتابه «الشفاء» ولابن ماجة في مصنفه «كلام في النبات» وقد تم تحقيقهما، مما يجعلنا نؤكد أنهما شارحان لمصنفات أرسطوطاليس. تعرض في أثناء ورقته إلى مخطوطات هذين الكتابين في مكتبات العالم، وتوقف كثيراً مع كتاب ابن رشد الذي هو محط أنظار الورقة «كتاب النبات».

في مقدمة مؤلفات أرسطوطاليس وبهوامشها شروح ابن رشد في الترجمة اللاتينية، يوجد ذكر لبعض الكتب العربية كان من بينها الشرح الكبير لكتابين عن النبات لابن رشد. ولكن الحقيقة أن هذا العنوان لا يقصد به شرح أو تعليق لابن رشد. ولكنها نسخة من ترجمة ابن رشد. ويستدل على ذلك أنه كثيراً ما يرد في المخطوطات العربية في القرون الوسطى ما يحمل عنوان «تفسير نيقولاس». ولذلك حصل الخلط، وكذلك يبدو أن كتاب النبات لابن رشد، لم يكن شرحاً مطولاً لكتاب أرسطوطاليس المدَّعى. وإنما كان اقتباسات وردت في كتاب

الكليات، ولا يعدو كتاب النبات الذي يورده ابن رشد أن يكون ضمن مجموعة المختصرات الجامعة لشتى الكتب المسماة المجموعة الأرسطوطاليسية، التي خطها ابن رشد ذاته.

يستعرض في ثنايا الورقة بعض ما ورد في هذا الكتاب من الطعوم، وتأثيرها وأصولها، من ناحية طبية وفلسفية، وأقسامها. فيأتي بما جوهره الحلاوة، أو الملوحة، وما كان مراً وانساجمها مع الأجسام الترابية منها والنارية، وما إلى ذلك من التصنيفات الفلسفية.

يصل أخيراً بأن هذه المعطيات لا تكفي لاستنتاج قاطع حول كتاب النبات الذي وضعه ابن رشد، حتى يكتشف نص عربي أصيل له.

وتأتي ورقة الدكتور إبراهيم بن مراد خاتمة لتلك الأوراق ضمن الجلسة السادسة، وقدمها بعنوان: «قراءة المصطلح العربي وتحقيقه النباتي، وبدأها بذكر المراحل التي مر بها هذا العلم أقصد «علم النبات» فحصرها في أربع مراحل على الصورة الآتية:

- **المرحلة اللغوية**: التي امتدت عبر القرنين الثاني والثالث، إبَّان فترة جمع مفردات اللغة وتدوينها، عندما كان علماء اللغة يوصلون بين البوادي لجمعها منها، لاسيما بوادي نجد والحجاز، ثم بدأوا يصنفون كتباً في أسماء النبات، مستفيدين من الأغراب الفصحاء والأخذ عنهم.

- **مرحلة الترجمة**: وقد عاصرت المرحلة الأولى في أواخرها. وعلى الرغم من عدم وجود كتب كثيرة عند الأمم السابقة، إلا أنهم كانوا معنيين بالنبات الطبي، كما هو كتاب «المقالات الخمس» لديوسقريديس العين زربي. اعتنى العرب بهذا الكتاب وأفادوا منه كثيراً وترجم ثلاث مرات، الأولى كانت على يد اصطفن ابن بسيل، وحنين بن إسحاق زمن المتوكل عام (232هـ)، ثم شرحت من أكثر من عالم فيما بعد.

- **مرحلة الاهتمام الطبي بالنبات**، باعتبار النبات من أهم موارد صناعة الأدوية، فقد أفاد العرب من ترجمة كتاب «ديوسقريديس» فكان نصيب المواد النباتية فيه (500) مادة.

- **مرحلة الملاحظة العلمية**، وهي قصيرة إذا قيست بالمراحل الأخرى فقد اقتصرت على النصف الثاني من القرن السادس الهجري، والنصف الأول من القرن السابع، وكان أهم ممثليها أبو العباس النباتي «ابن الرومية»، صاحب كتاب الرحلة المشرقية، وقد ضاع، ولم يبق سوى ما نقله تلميذه ابن البيطار في كتاب المفردات.

وتوقف الباحث مع محتوى هذا الكتاب وقيمته العلمية، خلص في نهاية الورقة أن العرب اهتموا بهذا العلم كغيره من العلوم التي وفدت من اليونان إلى الفكر والثقافة العربية.

وتوقف – أيضاً – طويلاً مع تحقيق المصطلح النباتي، سواء في النص الذي ينتمي إليه وكونه جزءاً من مدونة تنشر محققة وفق نشر النصوص العلمية، أو كان تحقيقاً ما بين الاسم والمصطلح، ومدى انطباقه على ما يصطلح عليه.

وبهذا انتهى الكتاب التذكاري لرصد فعاليات وأبحاث هذا المؤتمر العلمي حول علوم الأرض في المخطوطات الإسلامية.

